ÉTUDES THÉOLOGIQUES

SUR LES

CONSTITUTIONS

DU

CONCILE DU VATICAN

D'APRÈS LES ACTES DU CONCILE

PAR

JEAN-MICHEL-ALFRED VACANT

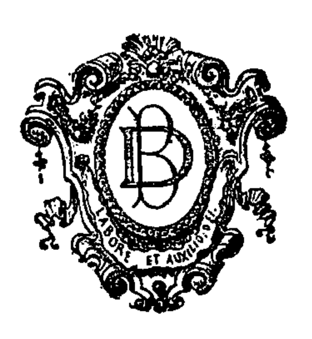
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

CHANOINE HONORAIRE ET PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

LA CONSTITUTION DEI FILIUS

TOME I

PROLOGUE, CHAPITRES I ET II



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS

83, rue de Rennes, 83.

LYON

3, Avenue de l'Archevêché, 3.

1895

Note : Les pages 677 à 694 sont manquantes.



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

SUR LES

CONSTITUTIONS

DU

CONCILE DU VATICAN

D'APRÈS LES ACTES DU CONCILE

IMPRIMATUR :

Nanceii, 27 Decembris 1894.

† CAROLUS FRANCISCUS

Episcopus Nanceiensis et Tullensis.

AVANT-PROPOS

Le concile du Vatican a promulgué deux constitutions très importantes : la constitution *Dei Filius*, qui condamne les doctrines rationalistes sur Dieu, le Créateur de toutes choses, sur la révélation, sur la foi, sur les rapports de la raison et de la foi, et la constitution *Pastor Æternus*, qui définit l'autorité souveraine et infaillible du Souverain Pontife. Destinées par le chef de l'Église à apporter un remède salutaire aux principales erreurs des temps modernes, préparées soigneusement par de savants théologiens, élaborées en commun par les évêques du monde catholique, formulées avec une netteté et une sagesse où apparaît visiblement l'assistance du Saint-Esprit, ces deux constitutions doivent être étudiées avec une religieuse attention.

Or, si notre génération est encore trop près de l'époque, où elles ont été élaborées, pour en écrire l'histoire, l'heure semble venue de mettre en lumière et de grouper les enseignements théologiques qu'elles renferment ou qui s'en dégagent. Les travaux de la grande assemblée, suspendus depuis vingt-cinq ans, ne semblent point devoir être repris de sitôt. D'autre part ce quart de siècle a vu mûrir les premiers fruits du concile. Sa doctrine a été acceptée dans toutes les écoles catholiques, dans celles-là mêmes où s'étaient glissées les erreurs qu'il a démasquées ; elle a été étudiée sous ses principaux aspects, dans un grand nombre d'excellents ouvrages ; elle a été confirmée, éclaircie et développée en plusieurs points, par les souverains pontifes Pie IX et Léon XIII. Enfin, après une sage attente, le Saint-Siège a bien voulu livrer à la publicité tout ce qui, dans les actes authentiques du concile, devait contribuer à l'intelligence de ses définitions et de ses déclarations. Nous disposons donc de toutes les ressources nécessaires pour les étudier.

C'est le travail que nous entreprenons. Nous exposerons dans

notre introduction, le plan que nous avons adopté. Nous avons expliqué toutes les affirmations du concile, mais nous n'avons pu nous arrêter qu'aux plus importantes. Nous avons justifié nos assertions et mis aux mains de nos lecteurs une source précieuse d'informations, en reproduisant, en appendices, les documents conciliaires qui offrent un intérêt dogmatique.

Nous commençons notre publication par la constitution *Dei Filius*. Nous étudierons la constitution *Pastor Æternus* dans une seconde partie, qui suivra de près la première.

On retrouvera ici plusieurs articles qui ont paru dans *Le Prêtre*, la *Science catholique* et la *Correspondance catholique*. La bienveillance avec laquelle ils ont été accueillis des lecteurs de ces revues, nous a encouragé à les compléter et à les réunir dans l'ouvrage, que nous offrons aujourd'hui au public, et plus particulièrement au clergé.

Que Dieu bénisse ce modeste travail ! Qu'il daigne s'en servir pour produire quelque bien ! Nous le mettons sous la protection de la Vierge immaculée, dont Pie IX choisit la fête pour l'ouverture du saint concile.

Séminaire de Nancy, 8 décembre 1894, fête de l'Immaculée Conception de la Sainte-Vierge et vingt-cinquième anniversaire de l'ouverture du concile du Vatican

CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR LA FOI CATHOLIQUE

PIUS EPISCOPUS
Servus Servorum Dei,
SACRO APPROBANTE CONCILIO,
ad perpetuam rei memoriam.

Dei Filius et generis humani Redemptor Dominus noster Jesus Christus, ad Patrem cœlestem rediturus, cum Ecclesia sua in terris militante omnibus diebus usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit. Quare dilectæ sponsæ præsto esse, adsistere docenti, operanti benedicere, periclitanti opem ferre nullo unquam tempore destitit. Hæc vero salutaris providentia, cum ex aliis beneficiis innumeris continenter apparuit, tum iis manifestissime comperta est fructibus, qui orbi christiano e conciliis œcumenicis ac nominatim e Tridentino, iniquis licet temporibus celebrato, amplissimi provenerunt. Hinc enim sanctissima religionis dogmata pressius definita uberiusque exposita, errores damnati atque cohibiti; hinc ecclesiastica disciplina restituta firmiusque sancita, promotum in Clero scientiæ et pietatis studium, parata adolescentibus ad sacram militiam educandis collegia, christiani denique populi mores et accuratiore fidelium eruditione et frequentiore sacramentorum usu instaurati. Hinc præterea arctior membrorum cum visibili capite communio, universoque corpori Christi mystico additus vigor; religiosæ multiplicatæ

PIE EVÊQUE
Serviteur des Serviteurs de Dieu,
AVEC L'APPROBATION DU SAINT CONCILE,
pour perpétuelle mémoire.

Comme Notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le Rédempteur du genre humain se préparait à retourner vers son Père céleste, il promit d'être avec son Église militante de la terre, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. Aussi n'a-t-il manqué en aucun temps, de soutenir son épouse bien aimée, de l'assister dans son enseignement, de bénir ses œuvres et de la secourir dans ses périls. Cette providence qu'il déploie pour le bien de son Eglise, s'est manifestée sans interruption par d'autres bienfaits ; mais elle s'est aussi montrée avec une éclatante évidence dans les grands fruits que l'univers chrétien a retirés de la célébration des conciles œcuméniques, et notamment du concile de Trente, bien qu'il se soit tenu dans des temps mauvais. Grâce à ce concile, les dogmes très saints de la religion ont été définis avec plus de précision, exposés avec plus d'ampleur, les erreurs ont été condamnées et arrêtées ; la discipline ecclésiastique s'est relevée et fortifiée, l'amour de la science et de la piété s'est augmenté au sein du clergé, des séminaires se sont ouverts pour former la jeunesse à la sainte milice ; on a vu enfin les mœurs

familiæ, aliaque chistianæ pietatis instituta ; hinc ille etiam assiduus et usque ad sanguinis effusionem constans ardor in Christi regno late per orbem propagando.

du peuple chrétien restaurées par les soins qu'on a mis à mieux instruire les fidèles et à leur faire fréquenter davantage les sacrements. En outre, les liens qui unissent les membres de l'Eglise à son chef visible ont été resserrés, et une vigueur nouvelle a été donnée à tout le corps mystique du Christ. On doit à ce concile la multiplication des familles religieuses, la naissance d'autres institutions pieuses, et aussi la persévérance de ce zèle qui s'applique sans relâche et jusqu'à l'effusion du sang, à propager le royaume de Jésus-Christ au loin par tout l'univers.

Verumtamen hæc aliaque insignia emolumenta, quæ per ultimam maxime œcumenicam Synodum divina clementia Ecclesiæ largita est, dum grato, quo par est, animo recolimus, acerbum compescere haud possumus dolorem ob mala gravissima, inde potissimum orta, quod ejusdem sacrosanctæ Synodi apud permultos vel auctoritas contempta, vel sapientissima neglecta fuere decreta.

Toutefois, en rappelant avec une juste gratitude ces insignes faveurs que la divine clémence a répandues sur son Eglise, en même temps que bien d'autres, principalement par le dernier Concile œcuménique, nous ne pouvons contenir notre amère douleur en présence des maux si graves, qui proviennent en grande partie de ce que plusieurs ont méprisé l'autorité de ce saint concile, ou apporté de la négligence à l'observation de ses sages décrets.

Nemo enim ignorat, hœreses, quas Tridentini Patres proscripserunt, dum, rejecto divino Ecclesiæ magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paullatim dissclutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefacta est. Itaque ipsa sacra Biblia, quæ antea christianæ doctrinæ unicus fons et judex asserebantur, jam non prodivinis haberi, imo mythicis commentis accenseri coeperunt.

Personne, n'ignore en effet, qu'après avoir rejeté le magistère divin de l'Eglise et abandonné les questions religieuses au jugement privé de n'importe qui, les hérésies proscrites par les Pères de Trente, se sont peu à peu fractionnées en une infinité de sectes, qui se sont divisées et combattues, et qu'enfin un assez grand nombre de leurs membres ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Aussi les livres saints eux-mêmes, que le protestantisme prétendait d'abord la seule source et la seule règle de la doctrine chrétienne, cessèrent-ils d'être regardés comme divins ; on se mit même à les ranger parmi les fictions mythiques.

Tum nata est et late nimis per

Alors est née et s'est malheu-

orbem vagata illa [rationalismi seu naturalismi doctrina, quæ religioni christinæ, utpote supernaturali instituto, per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ quod vocant rationis vel naturæ regnum stabiliatur. Relicta autem, projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur.

reusement trop répandue partout l'univers, cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme, qui, se mettant de tous points en opposition avec la religion chrétienne, à raison du caractère surnaturel de cette institution, s'applique avec les plus grands efforts à exclure Jésus-Christ, notre unique Seigneur et Sauveur, de la pensée des hommes, de la vie et des mœurs des peuples, pour établir le règne de ce qu'on appelle la pure raison ou la nature. Mais après avoir abandonné et rejeté la religion chrétienne, après avoir renié le vrai Dieu et son Christ, plusieurs ont laissé tomber leur intelligence dans le gouffre du panthéisme, du matérialisme, de l'athéisme, et niant la spiritualité de la raison et toute règle de la justice et de la vertu, ils unissent leurs efforts pour saper les fondements les plus profonds de la société humaine.

Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam catholicæ Ecclesiæ filii a via veræ pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paullatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet sancta mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur.

Par le fait de cette impiété qui s'est propagée de tous côtés, il est malheureusement arrivé que plusieurs même des enfants de l'Eglise catholique se sont écartés du chemin de la véritable piété, et que le sens catholique s'est émoussé en eux par suite de l'amoindrissement progressif des vérités. Entraînés par toutes sortes de doctrines étrangères et faisant un alliage mal ordonné de la nature et de la grâce, de la science et de la foi divine, l'expérience le montre, ils dénaturent la signification véritable des dogmes admis et enseignés par notre mère l'Eglise et ils mettent en péril l'intégrité et la pureté de la foi.

Quibus omnibus perspectis, fieri qui potest, ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera? Quemadmodum enim Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire;

Au spectacle de toutes ces erreurs, comment se pourrait-il faire que l'Eglise ne fut émue au plus profond de ses entrailles? Car, comme Dieu veut que les hommes soient tous sauvés et

quemadmodum Christus venit, ut salvum faceret, quod perierat, et filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum : ita Ecclesia, a Deo populorum mater et magistra constituta, omnibus debitricem se novit, ac lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere parata semper et intenta est. Quapropter nullo tempore a Dei veritate quæ sanat omnia, testanda et prædicanda quiescere potest, sibi dictam esse non ignorans : *Spiritus meus, qui est in te, et verba mea, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo amodo et usque in sempiternum* (1).

qu'ils arrivent tous à la connaissance de la vérité, comme le Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés ; ainsi l'Eglise, constituée par Dieu la mère et la maîtresse des peuples, a le sentiment de ses devoirs vis-à-vis de tous les hommes ; elle est toujours prête et attentive à relever ceux qui sont tombés, à soutenir ceux qui chancellent, à recevoir dans ses bras ceux qui reviennent à elle, à confirmer ceux qui sont dans le bien et à les pousser à une plus grande perfection. Aussi ne peut-elle s'abstenir à aucun moment d'affirmer et de prêcher la vérité divine qui guérit tout ; car elle n'ignore pas que c'est à elle qu'il a été dit : « *Mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai mises en ta bouche ne cesseront d'être sur tes lèvres maintenant et à jamais* (1) ».

Nos itaque, inhærentes Prædecessorum Nostrorum vestigiis, pro supremo Nostro Apostolico munere veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Nunc autem sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis Episcopis, in hanc œcumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.

Aussi pour accomplir notre suprême charge Apostolique, n'avons-nous point discontinué un seul instant, d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les fausses doctrines, suivant en cela les traces de Nos Prédécesseurs. Mais à présent, au milieu de tous les évêques de l'univers qui siègent et jugent avec nous, assemblés qu'ils sont dans le Saint-Esprit par notre autorité en ce concile œcuménique, appuyé sur la parole de Dieu écrite et traditionnelle, telle que nous l'avons reçue de l'Eglise catholique, nous avons décidé de professer et de déclarer du haut de cette chaire de Pierre, à la face de tous, la doctrine salutaire de Jésus-Christ, en proscrivant et condamnant les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que nous tenons de Dieu.

(1) Is. LIX, 21.

Caput I

De Deo rerum omnium Creatore.

Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum ; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (1).

Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (2). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (3), ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.

Chapitre I

De Dieu Créateur de toutes choses.

La Sainte Eglise Catholique Apostolique Romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, qui étant une substance spirituelle unique par nature, tout à fait simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

A cause de sa bonté et par sa vertu toute puissante, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un dessein absolument libre, a fait de rien ensemble, au commencement du temps, la double créature spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution (1).

Par sa providence, Dieu garde et gouverne tout ce qu'il a produit, atteignant avec force d'une extrémité jusqu'à l'autre, et disposant tout avec douceur (2). Car toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux (3), même celles qui se produiront à l'avenir par la libre action des créatures.

(1) Conc. Later, IV, C, I. *Firmiter* (Appendice II).
(2) Sap. VIII, 1.
(3) Hebr. IV, 13.

Caput II
De revelatione.

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (1) : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis : novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio* (2).

Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum (3).

Chapitre II
De la révélation.

La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées ; car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes au moyen des êtres qu'il a faits (1) ; que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'Apôtre : *Après avoir parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes ; pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils* (2).

On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points, qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain être connus de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant pour cette cause que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain ; car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment (3).

(1) Rom. I, 20.
(2) Hebr. I, 1-2.
(3) 1 Cor. II, 9.

Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt (1). Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia, pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo duntaxat, quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt.

Selon la foi de l'Eglise universelle, affirmée par le saint Concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue dans les livres des Ecritures, et sans écriture dans les traditions, qui ayant été reçues par les Apôtres de la bouche de Jésus-Christ en personne, ou bien ayant été transmises pour ainsi dire de mains à mains par les Apôtres eux-mêmes auxquels le Saint-Esprit les a dictées, sont parvenues jusqu'à nous (1). Pour ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils doivent être reçus comme sacrés et canoniques en entier avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du Concile de Trente et contenus dans l'ancienne édition Vulgate latine. Ces livres, l'Eglise les tient pour sacrés et canoniques, non point parce qu'après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont ensuite été approuvés par l'autorité de l'Eglise, ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce qu'écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même.

Quoniam vero, quæ sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc

Mais parce que certains hommes exposent mal ce que le saint concile de Trente a salutairement décrété touchant l'interprétation de la divine Ecriture pour contenir les esprits indociles, renouvelant ce décret, nous déclarons qu'il exprime que sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut regarder comme véritable sens de la sainte Ecriture, celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures ; et que, par

(1) *Conc. Trid.* sess. IV. Decr. de Can. Script. (Appendice III).

sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

conséquent, il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Ecriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au consentement unanime des Pères.

(*Voir les chapitres III et IV, au tome II*).

Canones

I. De Deo rerum omnium Creatore.

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit.

2. Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit.

3. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit.

4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.

5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

Aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum;

Aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

Canons.

I. De Dieu Créateur de toutes choses.

1. Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des choses invisibles.

2. Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière.

3. Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même.

4. Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine;

Ou que l'essence divine par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses;

Ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini, qui en se déterminant constitue l'ensemble des choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus.

5. Anathème à qui ne reconnaîtrait pas que le monde et toutes les choses qui y sont contenues, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance;

Ou dirait que Dieu a fait la création non par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même;

Ou nierait que le monde a été fait pour la gloire de Dieu.

II. De revelatione.

1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse ; anathema sit.

2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur ; anathema sit.

3. Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere ; anathema sit.

4. Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis, non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit ; anathema sit.

II. De la révélation.

1. Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés.

2. Anathème à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre.

3. Anathème à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celle qui lui est naturelle, mais que de lui-même il peut et doit par un progrès perpétuel parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien.

4. Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la Sainte Ecriture dans leur intégrité avec toutes leurs parties comme le saint Concile de Trente les a énumérés, ou nierait qu'ils sont divinement inspirés.

(*Voir la suite au tome II*).

INTRODUCTION

SOMMAIRE. — ART. 1. — *Préparation du concile.* — 1. Premier projet d'un concile. La congrégation directrice et les six commissions prosynodales. — 2. La commission de la doctrine, autrement dite théologico-dogmatique. — 3. Pie IX annonce l'ouverture du concile. — 4. Choix des membres des commissions prosynodales. — 5. Membres de la commission de la doctrine. — 6. Méthode suivie par cette commission. — 7. Projets de constitutions ou *schemata* préparés par les commissions. Quels sont ceux qui ont été distribués au concile ?

ART. 2. — *Travaux du concile.* — 8. Ouverture du Concile. — 9. Les sessions publiques et les congrégations générales. — 10. Règlement du 27 novembre sur l'étude des *schemata* dans les congrégations. Modifications qui y sont apportées par le décret du 20 février. — 11. Les quatre députations chargées de préparer les Constitutions. — 12. Les vingt-quatre membres de la députation de la foi. — 13. Les *schemata* élaborés par les députations et discutés en congrégations générales jusqu'à la suspension du concile. — 14. Les *postulata* des évêques et la commission chargée de les étudier.

ART. 3. — *Elaboration de la constitution Dei Filius.* — 15. Distribution et discussion du *schema* prosynodal. — 16. Remaniements demandés par les orateurs. — 17. Première séance de la Députation de la foi. Décisions prises. — 18. Rapport du P. Franzelin sur le *schema* prosynodal. — 19. Mgr Martin rédige un nouveau *schema* qui est discuté par la députation de la foi et partagé en deux constitutions. — 20. Titre de la première constitution et notes annexées au *schema*. — 21. Discussion et vote en congrégations générales. — 22. Promulgation à la troisième session du concile.

ART. 4. — *Objet et plan de la constitution.* — 23. Objet et division en quatre chapitres. — 24. Les canons et les chapitres. Le prologue et la conclusion.

ART. 5. — *Autorité de la constitution.* — 25. Principes. — 26. Autorité respective des canons et des chapitres. — 27. Valeur de leurs diverses parties. — 28. La constitution a-t-elle sa pleine valeur depuis la session où elle fut portée ?

ART. 6. — *Sources et cadre de notre étude.* — 29. Objet de notre étude et classification des sources. — 30. Texte authentique de la constitution *Dei Filius*. Commentaires qui en ont été faits. — 31. Actes du concile du Vatican et leurs éditions. — 32. Enseignements conciliaires ou pontificaux renouvelés par cette constitution. — 33. Enseignements de cette constitution renouvelés et complétés par Léon XIII. — 34. Ouvrages théologiques sur les questions traitées. — 35. Plan de notre étude théologique. — 36. Nature et ordre des documents annexés en appendices.

ART. 1. — *Préparation du concile.*

1. Le 6 décembre 1864, la Sacrée Congrégation des Rites se réunissait en la présence du Souverain Pontife. Pie IX, après avoir imploré l'assistance divine par la prière d'usage, fit éloigner les officiers de la Congrégation, et resta seul avec les cardinaux,

La communication qu'il leur fit était des plus importantes. Depuis longtemps il nourrissait le projet de convoquer un concile œcuménique. Ainsi, pensait-il, le Pasteur pourvoirait d'une manière exceptionnelle aux besoins exceptionnels de son troupeau. Il demanda aux cardinaux d'étudier ce projet, chacun de son côté, puis de lui communiquer par écrit et individuellement les conclusions auxquelles, devant Dieu, il se seraient arrêtés : le tout sous le sceau du plus grand secret (1).

Le Souverain Pontife étendit ensuite cet ordre aux autres cardinaux de la Curie. Tous, sauf trois, se prononcèrent pour la tenue du Concile. Une des principales raisons qu'ils firent valoir, ce fut l'utilité qu'il y aurait à condamner plus solennellement encore les aberrations de la libre-pensée contemporaine.

Heureux de trouver dans les sentiments du sacré collège la confirmation de sa manière de voir, Pie IX prit la résolution d'assembler un concile au plus tôt et nomma dès ce moment une Commission chargée d'en préparer la réunion et les travaux. Cette commission prit le titre de *Congrégation directrice pour les affaires du futur concile général*. Elle décida, avec l'approbation du Pape, de s'adjoindre d'autres commissions, subordonnées à sa direction, qui se partageraient les diverses matières à étudier, et qui seraient composées de théologiens et de canonistes pris dans les congrégations romaines et dans les différents pays de la catholicité. On créa par la suite six de ces commissions : celle de la doctrine, appelée aussi la commission théologico-dogmatique, celle des questions politico-ecclésiastiques, celle des missions et des églises orientales, celle de la discipline, celle des réguliers et celle des rites et cérémonies.

2. Celle de la doctrine doit attirer spécialement notre attention, puisqu'elle élabora le premier projet de la constitution *Dei Filius* et de la constitution *Pastor Æternus*. Elle prit pour centre de ses travaux la Congrégation du Saint Office, et se greffa pour ainsi dire sur elle. Elle avait, dans la pensée de la Congrégation directrice, une œuvre capitale à accomplir. Voici, en effet comment s'expriment à son sujet les premiers procès-verbaux de cette Congrégation :

« Les Eminentissimes cardinaux émirent tous l'avis suivant : Relativement aux définitions dogmatiques et doctrinales, il faudrait surtout avoir en vue les erreurs contraires à la religion qui se sont manifestées depuis le concile de Trente, erreurs déjà condamnées par les Souverains Pontifes et qu'ont répandues soit les jansénistes, soit de prétendus philosophes. La voie se trouve donc naturellement tracée : il ne faudra pas se borner à la condamnation des erreurs, on devra tout particulièrement s'efforcer de donner une exposition

(1) Cecconi, *Histoire du Concile du Vatican*, traduction Bonhomme, t. I, p. 17.

positive et bien nette de la doctrine de l'Eglise sur les différentes matières que l'on discutera. Sur ce point, on prendra pour modèle le concile de Trente ; il a eu l'heureuse idée de faire précéder d'une semblable exposition de doctrine, les canons qui proscrivent et condamnent les propositions hérétiques. — Les Eminentissimes cardinaux s'aperçurent bien vite qu'il s'agissait d'entreprendre un travail d'une importance souveraine, travail exigeant autant de science que de prudence (1) ».

3. Cependant, en avril et mai 1865, Pie IX fit écrire une lettre confidentielle à trente-six évêques de l'Europe. Il s'ouvrait à eux de son projet, et leur demandait leur avis. Leurs réponses furent conformes à celles des cardinaux, soit sur l'opportunité du concile, soit sur les matières qu'il conviendrait d'y traiter.

Les mêmes sentiments furent aussi exprimés par plusieurs évêques des rites orientaux, qui furent mis, à leur tour, dans le secret des desseins du Souverain Pontife (22 février et 10 mars 1866); seulement ces derniers insistèrent sur le besoin de renouveler la condamnation des anciennes hérésies qui divisent encore l'Orient. Néanmoins ils demandèrent aussi qu'on s'occupât du rationalisme qui s'est infiltré dans toutes les grandes villes, à la suite des Européens.

Le moment était venu de manifester au grand jour le projet que Pie IX méditait. Dans ce but, il invita les évêques du monde entier à venir à Rome assister au dix-huitième centenaire du martyre de saint Pierre et de saint Paul, en juin 1867. Plus de cinq cents répondirent à son désir.

Le Souverain Pontife saisit cette occasion pour annoncer publiquement, dans son allocution du 26 juin, la prochaine réunion d'un concile. Aussitôt, tous les évêques présents signèrent une adresse, où ils exprimaient au Père commun des fidèles leur joie et leurs espérances. Dans sa réponse, Pie IX mit le futur concile sous la protection de la Mère de Dieu, la Vierge conçue sans péché, et déclara qu'il choisissait dès lors, pour en célébrer l'ouverture, la fête de l'Immaculée Conception.

4. Dès le 17 novembre 1865, le Cardinal Caterini, préfet de la Congrégation du Concile, avait écrit aux nonces des diverses cours, pour obtenir d'eux l'indication de théologiens et de canonistes savants et de mœurs exemplaires, qui pourraient faire partie des commissions préparatoires au concile. Le 5 janvier et le 1er février 1866, le même Cardinal s'était encore adressé confidentiellement aux ordinaires de plusieurs ecclésiastiques auxquels on désirait confier ces fonctions. Après l'annonce de la prochaine ouverture de la grande

(1) Cecconi, *ibid.*, p. 45.

assemblée, il écrivit de nouveau aux mêmes personnages pour faire appeler ces ecclésiastiques dans la Ville éternelle (1).

Le nombre des consulteurs étrangers à Rome fut de trente-huit, et le nombre total des consulteurs fut de cent deux, dont dix évêques, soixante-neuf prêtres séculiers, et vingt-trois réguliers.

5. La commission théologico-dogmatique ou de la doctrine, qui prépara la constitution *Dei Filius*, avait pour président le cardinal Bilio. Elle comptait vingt-quatre consulteurs : Mgr Cardoni, archevêque d'Edesse, Mgr Monaco la Valetta, prélat domestique de Sa Sainteté, le P. Spada, dominicain, maître du sacré Palais, le P. de Ferrari, également dominicain, le P. Antoine Marie Adragna, de l'ordre des mineurs conventuels, le P. Perrone, jésuite, préfet des études au Collège romain, le P. Martinelli, augustin, le chanoine Santori, que le président choisit pour secrétaire, Mgr Petacci, professeur au Séminaire romain, le P. Bonfigli Mura, servite, Mgr Pecci, professeur à l'Université romaine et frère du cardinal Pecci qui devait succéder à Pie IX, le P. Franzelin, professeur au Collège romain, le chanoine Cossa, professeur au Séminaire romain, le P. Schrader, jésuite, professeur de théologie à l'université de Vienne, Mgr Schwetz prélat domestique de Sa Sainteté, ancien professeur de la même université, M. Hettinger, professeur de théologie à l'université de Vurtzbourg, Mgr Jacquenet protonotaire non participant, ancien professeur de théologie au séminaire de Besançon, curé de l'église Saint-Jacques de Reims, M. Gay, chanoine de Poitiers, M. Alzog, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Fribourg, Mgr Corcoran, vicaire général de Charleston, M. Labrador, chanoine de Cadix et professeur de théologie, Mgr de Weathers, chanoine de Westminster, recteur et professeur de théologie au collège de Saint-Edmond, le P. Tosa, dominicain, recteur du séminaire Pie, et M. Guidi, professeur au gymnase de la Paix, à Rome.

6. Cette commission tint sa première réunion le 24 septembre 1867, chez le cardinal Bilio son Président. Elle se traça les règles suivantes, qui montreront bien au lecteur la nature des travaux auxquels elle se livra (2).

(1) Les français désignés d'abord furent : Mgr Jacquenet, protonotaire apostolique et curé de Saint-Jacques de Reims, M. l'abbé Gillet, du diocèse de Blois, et M. l'abbé Gay, chanoine de la Cathédrale de Poitiers. L'abbé Gillet n'ayant pu répondre à cet honneur, à cause de la faiblesse de sa santé, Pie IX, sur la proposition du nonce de Paris, lui substitua l'abbé Le Hir, professeur au séminaire de Saint-Sulpice à Paris. Mais ce dernier mourut sur ces entrefaites. Il fut remplacé par le chanoine François Chesnel, vicaire général honoraire de Quimper. Trois autres prêtres français : M. l'abbé Henri Sauvé, chanoine théologal de Laval, M. l'abbé Gibert et M. l'abbé Freppel, professeur à la Sorbonne, furent aussi demandés à Rome dans le même but.

(2) Document II.

Faire précéder d'un court exposé de la doctrine, les canons dans lesquels les erreurs seront condamnées, comme l'a fait le Concile de Trente.

Quant au choix des erreurs à frapper, s'arrêter à celles qui sont les plus graves, les plus pernicieuses et les plus répandues ; ne pas s'en tenir à celles qui constituent des hérésies, mais s'occuper de toutes celles qui blessent la foi catholique et les bonnes mœurs.

Quant au mode de condamnation.

1° Ne condamner dans les canons que les hérésies ;

2° Proscrire dans les chapitres les autres erreurs qui le méritent. Frapper, en manifestant son horreur, les erreurs monstrueuses, comme l'athéisme, le panthéisme, le matérialisme, et les autres impiétés qui ébranlent les conditions de la foi et sapent les fondements de la religion chrétienne.

3° Ne pas consacrer de nouveaux canons aux erreurs déjà antérieurement condamnées avec la note d'hérésie, ou dans des canons formels ; mais rappeler simplement ces condamnations dans les chapitres, si ces erreurs n'ont changé en rien ; si, au contraire, elles ont revêtu de nouvelles formes, les stigmatiser dans de nouveaux canons.

Relativement aux règles pratiques à suivre pour arriver promptement et aisément au but, le cardinal préfet choisira, parmi les consulteurs, des théologiens qui prépareront en commun les matières à soumettre à l'examen de la Commission générale dans ses diverses sessions. Voici la marche que suivront ces théologiens :

1° Ils chercheront les erreurs qui méritent d'attirer l'attention du concile œcuménique ;

2° Ils indiqueront les sources où ils les ont prises ;

3° Ils feront connaître où elles sont répandues et jusqu'à quel point elles font du mal ;

4° Ils diront si elles ont déjà été condamnées, par qui et de quelle manière ;

5° Ils formuleront ces erreurs de façon à faire ressortir à quelle doctrine de l'Eglise elles sont contraires ;

6° Ils exprimeront leur jugement sur le degré et la nature de ces erreurs, et par conséquent ;

7° Ils détermineront si c'est dans des canons ou dans des chapitres qu'elles doivent être condamnées ;

8° Ils apporteront les passages les plus marquants de l'Écriture et de la Tradition, qui serviront à établir la doctrine catholique dans les chapitres ;

9° Ils marqueront l'objet, le nombre et l'ordre des canons, où les hérésies devront être condamnées.

Les matériaux élaborés seront imprimés et distribués à tous les

consulteurs, qui, à la congrégation générale, diront ce qu'ils en pensent, marquant ce qu'il faut ajouter, ce qu'il faut corriger. Si quelqu'un propose quelque observation qu'il y ait lieu de consigner, il l'écrira, et remettra son écrit au secrétaire de la commission qui en gardera bonne note.

Lorsque le fond des canons et des chapitres aura été ainsi discuté et arrêté, on remettra à une commission spéciale le soin de la rédaction définitive, afin d'arriver à l'unité du style.

L'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, où sont réunies les principales erreurs de notre temps, fournirent aux consulteurs un premier plan pour leurs travaux.

Le cardinal préfet partagea les *questions entre eux; néanmoins* il les invita tous à étudier, en outre et à leur gré, les sujets qui ne leur étaient pas spécialement attribués.

Ils présentaient sur chaque point des mémoires qui avaient été composés et qui étaient examinés suivant les règles tracées plus haut. On voit avec quelle maturité et quelle sagesse cette commission s'acquitta de sa tâche.

7. Les projets de définitions élaborés par les commissions préparatoires prenaient le nom de *Schemata*. Nous ne connaissons pas *toutes les questions que ces commissions étudièrent.*

L'interruption du Concile en empêcha un grand nombre d'être soumises aux délibérations des évêques. Cependant on distribua aux Pères de la vénérable assemblée, un catalogue (1) de cinquante projets ou *schemata*, préparés par les diverses commissions. Trois de ces *schemata*, avaient été rédigés par la commission théologique, 27 par la commission de la discipline, 18 par la commission des ordres religieux, 2 par la commission des rits orientaux et des missions.

Le premier *schema* dogmatique avait pour titre : *de la* DOCTRINE CATHOLIQUE *contre les erreurs multiples qui dérivent du rationalisme* (2). Voici comme il était divisé.

Ire partie — Enseignement catholique : 1° contre le matérialisme et le panthéisme ; 2° contre le rationalisme absolu qui repousse jusqu'à la possibilité de la Révélation et d'un ordre surnaturel.

IIe partie. — Enseignement catholique contre les principes du semi-rationalisme (qui confond la grâce et la nature, la foi et la raison).

A. De la Révélation surnaturelle.

1° Des sources de la Révélation, dans l'Écriture et la Tradition ;

2° De la nécessité de la Révélation ;

3° De l'objet supra-rationnel de la Révélation, ou des mystères.

(1) Document V.
(2) Document VI.

B. De la foi divine :

1° De la distinction de la foi divine d'avec la science naturelle ;

2° Des motifs de crédibilité de la foi divine ;

3° De la vertu surnaturelle de foi et de la liberté de la volonté dans l'assentiment à la foi ;

4° De la nécessité et de la fermeté surnaturelle de la foi.

C. Des rapports de la foi et de la science :

1° Rapports des sciences avec la foi et l'autorité de l'Eglise qui en garde le dépôt ;

2° De l'immuable vérité de la doctrine de l'Eglise, comparée avec les transformations des sciences.

IIIe partie. Enseignement catholique contre les erreurs spéciales : 1° sur Dieu et la Trinité ; 2° sur l'incarnation du Verbe ; 3° sur la nature de l'homme ; 4° sur son élévation surnaturelle.

La constitution *Dei Filius* a été tirée des deux premières parties de ce *schema.*

Le second projet ou *schema* dogmatique portait sur l'Eglise et se divisait en trois parties. La première avait pour objet l'Eglise considérée en elle-même ; la seconde, le chef de l'Eglise ; la troisième, les rapports de l'Eglise et de l'Etat. C'est la seconde partie de ce *schema* qui a fourni la matière de la constitution *Pastor Æternus.*

Le troisième projet ou *schema* dogmatique traitait du mariage chrétien. Le texte de ce projet n'a pas été donné aux membres du concile.

Parmi les constitutions préparées par la Commission de la discipline, six leur ont été communiquées : celle *des évêques, des synodes et des vicaires généraux,* celle de *la vacance du siège épiscopal,* celle de *la vie et de l'honnêteté des clercs,* celle du *petit catéchisme,* celle des *honoraires de messes* et celle des *titres d'ordination.*

Quatre *schemata* relatifs aux ordres religieux et un autre relatif aux missions furent également soumis aux pères ; ils avaient pour titre des *réguliers,* du *vœu d'obéissance,* de la *vie en commun,* de la *clôture,* des *missions apostoliques.*

Sur les cinquante projets préparés, il y en a donc quatorze qui furent distribués au concile, ce sont les seuls dont le texte a été publié.

Art. 2. — *Travaux du concile.*

8. Cependant Pie IX avait promulgué, le 29 juin 1868, la bulle *Æterni patris,* qui convoquait le Concile pour le 8 décembre de l'année suivante. Le 11 avril 1869, il accorda un jubilé et demanda des prières à tout le peuple chrétien pour le succès du Concile.

L'Eglise est assistée du Saint-Esprit ; mais elle doit accomplir sa mission, en mettant en œuvre tous les moyens naturels et surnatu-

rels dont elle dispose. Aussi était-il nécessaire que les âmes saintes fissent monter leurs vœux vers le ciel, alors que les doctes théologiens préparaient les actes du saint Concile, alors surtout que les vénérables Pères en discuteraient les décrets et que le Vicaire de Jésus-Christ les promulguerait avec eux.

Au commencement de décembre 1869, un grand nombre d'évêques accourus de toutes les régions de l'univers se trouvaient déjà à Rome. Le 2, le Souverain Pontife les assembla en réunion prosynodale. Il les exhorta à la concorde dans l'union à Jésus-Christ, leur proposant l'exemple des apôtres et leur rappelant ce cri sorti du cœur de saint Pierre, et adressé au Sauveur : « A qui irions-nous ? vous avez les paroles de la vie éternelle ».

Le soir du 7 décembre, veille du grand jour, Pie IX se rendit avec un nombreux cortège, à l'église des douze apôtres, et ouvrit solennellement une neuvaine à Marie Immaculée.

« Le lendemain de bonne heure, dit M. Chantrel (1), le canon du château Saint-Ange annonçait à la Ville éternelle le grand jour si longtemps attendu. Dès six heures, les trois nefs de Saint-Pierre étaient remplies d'une foule de fidèles, et tous les abords de la basilique regorgeaient de monde. Ce ne fut qu'à neuf heures, que l'on aperçut la magnifique procession d'abbés, d'évêques et d'archevêques, de primats, de patriarches et de cardinaux précédant la *sedia gestatoria* du Pape. Il fallut plus d'une heure pour que le cortège sacré traversât l'*atrium* et la grande nef de Saint-Pierre et parvînt jusqu'au bras gauche de la croix que forme l'immense basilique ». C'est cette partie de l'enceinte, qui devait servir de lieu de réunion au concile : elle avait été transformée en une vaste salle admirablement appropriée à cet usage.

Après les prières prescrites et la prestation de l'obédience par les Pères du concile, le Saint-Père prononça de sa voix forte et émue une magnifique allocution : « Vous voyez, vénérables Frères, s'écria-t-il, vous voyez avec quelle impétuosité l'antique ennemi du genre humain a donné l'assaut et le donne encore à la maison de Dieu, où doit se trouver la sainteté. Il est l'instigateur de cette vaste conjuration des impies, qui, redoutable par son union, forte par ses richesses, puissante par ses institutions, couvrant sa malice du masque de la liberté, ne cesse de faire une guerre acharnée et scélérate à la sainte Eglise du Christ...

« Courage donc, vénérables Frères, fortifiez-vous dans le Seigneur, et, au nom de l'auguste Trinité, sanctifiés dans la vérité, revêtus des armes de lumière, enseignez avec nous la voie, la vérité

(1) Manning, *Histoire du Concile du Vatican*, traduction et introduction de M. Chantrel, 2e édition, p. LXVII.

et la vie, après lesquelles le genre humain agité par tant de calamités ne peut s'empêcher de soupirer ».

On lut ensuite le décret qui proclamait le Concile ouvert.

Ainsi se passa la première session publique. Elle avait duré neuf heures.

9. Suivant un règlement élaboré par la commission directrice, et promulgué le 27 novembre (1), les assemblées générales des évêques du Concile furent de deux sortes. Les unes appelées *congrégations générales*, avaient pour objet la discussion et le vote provisoire des projets ; les autres, appelées *sessions publiques*, avaient pour objet le vote définitif des décrets.

Le Concile n'eût que quatre sessions publiques. La première eut lieu le 8 décembre 1869, le jour de l'ouverture du Concile.

La seconde eut lieu le 6 janvier 1870, fête de l'Epiphanie. Elle fut consacrée à la profession de foi, prescrite par Pie IV, que les Pères vinrent faire au pied de Pie IX.

La troisième se tint le 24 avril. On y promulgua la constitution *Dei Filius*.

La quatrième se réunit le 18 juillet. C'est dans cette session que fut définie l'infaillibilité pontificale.

Les sessions publiques étaient présidées par le pape en personne. Mais pour ménager son temps si précieux et laisser plus de liberté aux discussions des Pères, le Souverain Pontife confia la présidence des congrégations générales à cinq cardinaux choisis par lui : les cardinaux de Reisach, de Luca, Bizzarri, Bilio et Capalti. Le cardinal de Angelis remplaça dans cette charge le cardinal de Reisach, qui mourut au début du Concile (2).

La première congrégation générale se tint le 10 décembre 1869 ; la dernière le 1er septembre 1870. Il y en eut en tout 89.

10. Le règlement du 27 novembre dont nous venons de parler, portait que les *schemata* rédigés par les commissions préparatoires, seraient discutés dans les congrégations générales, et que, si l'on ne pouvait tomber d'accord sur quelque point, on en référerait à une délégation spéciale de plusieurs Pères, qui chercherait la rédaction la plus propre à réunir la majorité des suffrages, et que cette rédaction serait soumise à la congrégation générale. Ce règlement admettait, en outre, que tant qu'un évêque demandait la parole, le débat ne pouvait être clos. Mais ces procédés qui avaient été possibles au Concile de Trente, où il n'y eut jamais plus de deux cents Pères, mettaient de grands obstacles à l'issue des discussions, dans une assemblée qui comptait trois ou quatre fois plus de membres.

(1) Document III.

(2) Pie IX choisit pour secrétaire du Concile, Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte en Autriche.

Aussi ce règlement dut-il être modifié par un décret du 20 février 1870 (1). D'après ce décret, les *schemata* étaient distribués plusieurs jours avant la discussion.

Tous les pères étaient invités à faire connaître par écrit avant cette discussion et dans un délai fixé, les modifications qui leur paraissaient convenables. Les amendements ainsi proposés étaient classés de la manière suivante : ceux qui étaient généraux et regardaient toute la constitution ou une de ses grandes divisions, étaient placés les premiers ; ceux qui se rapportaient spécialement à certaines parties, étaient placés à la suite dans l'ordre de ces parties. Tous ces amendements étaient transmis à la députation compétente, qui les étudiait et corrigeait le *schema* primitif en conséquence.

Le *schema* ainsi corrigé était de nouveau distribué aux pères et discuté par eux en congrégation. On discutait d'abord les questions générales, ensuite les questions relatives à chaque partie du *schema*. Les pères qui recevaient la parole, devaient remettre aux présidents un billet où était écrite la modification qu'ils demandaient. Les membres de la députation compétente, pouvaient avec l'assentiment des présidents, répondre, le jour même, ou le lendemain, aux difficultés et aux observations des orateurs qui avaient eu la parole.

La clôture des débats pouvait être prononcée par la majorité des évêques présents, sur la demande écrite de dix pères et sur la proposition des présidents.

Après la discussion, les pères votaient par assis et lever sur chaque amendement et sur chaque partie du *schema*. La majorité des suffrages tranchait toutes les questions.

Lorsque un *schema* avait été ainsi adopté dans ses détails, les pères étaient appelés à le voter dans son ensemble en congrégation générale. Ce vote se faisait de vive voix. Ceux qui acceptaient le *schema* sans réserve, disaient : *placet* ; ceux qui le rejetaient absolument, disaient : *non placet* ; ceux qui ne l'acceptaient qu'avec des réserves : disaient : *placet juxta modum*, et devaient indiquer leurs réserves par écrit.

11. Nous venons de dire que les modifications proposées par les membres du Concile aux *schemata*, étaient renvoyées à des députations *ad hoc*. Lorsque la commission directrice élabora les points du règlement relatifs à ces députations, elle avait pensé naturellement à adopter la méthode suivie au concile de Trente. Dans ce Concile, une députation spéciale, plus ou moins nombreuse, était nommée pour la rédaction de chaque décret, et les membres qui en devaient faire partie, étaient ordinairement choisis par les prési-

(1) Document IV.

dents. Mais après mûre réflexion, la commission directrice du Concile du Vatican crut préférable de constituer quatre députations permanentes, composées chacune d'hommes compétents, qui étudieraient toutes les modifications demandées sur la matière de leur ressort. « La lourde responsabilité qui pèserait sur les présidents, s'ils avaient à juger de l'opportunité ou de la nécessité de former des commissions, dit le procès-verbal de la séance où cette question fut discutée (1); la difficulté de déterminer chaque fois le nombre ou la qualité de ceux qui seraient appelés à en faire partie ; le temps considérable qu'il faudrait consacrer aux votes et surtout à l'examen des vœux de tous les Pères présents au Concile ; la probabilité qu'on devrait recourir souvent à ce moyen, sinon pour le fond, du moins pour la forme des questions, cause si fréquente de troubles dans les affaires ; tels furent les motifs qui décidèrent les Eminentissimes cardinaux à modifier leur première résolution et à penser qu'il serait plus avantageux d'avoir des commissions fixes permanentes. »

Ces quatre députations devaient s'occuper : la première des matières relatives à la *foi*, la seconde des questions de *discipline*, la troisième de ce qui regarde les *ordres réguliers*, enfin la quatrième de tout ce qui a trait aux *rites orientaux* et aux *missions*.

Chacune de ces députations devait être formée de vingt-quatre membres. Les cardinaux qui composèrent le règlement avaient proposé au Souverain Pontife de suivre, pour leur choix, ce qui avait été fait au cinquième Concile de Latran, où les deux tiers des membres de ces sortes de députations avaient été élus par les Pères du Concile et l'autre tiers par le Souverain Pontife. Mais Pie IX voulut que les évêques en choisissent eux-mêmes tous les membres. Il ne se réserva que la nomination des présidents, qu'il prit dans le Sacré Collège (2).

Le Concile de Trente s'était aidé non seulement de députations formées d'évêques, mais encore de commissions composées de théologiens de second ordre, qui remplissaient le même office d'élaboration des décrets ; mais l'intervention de tant de commissions aurait entraîné des longueurs sans fin dans les travaux. Du reste les théologiens de second ordre avaient donné leur collaboration au Concile du Vatican, par les travaux préparatoires dont nous avons parlé, et le règlement du 27 novembre laissa aux présidents des députations d'évêques, la faculté d'appeler dans leur sein soit des théologiens, qui avaient fait partie des commissions préparatoires, soit des théologiens des Pères du Concile (3).

12. Les vingt-quatre membres de la députation de la foi furent

(1) Cecconi, t. 1, p. 190.
(2) Document III, § 7.
(3) *Ibid.*

choisis, au scrutin secret, dans la Congrégation générale du 14 décembre, et le Souverain Pontife leur donna pour président le cardinal Bilio. Voici leurs noms dans l'ordre où ils furent élus :

Messeigneurs Garcia Gil, archevêque de Saragosse ; Pie, évêque de Poitiers ; Leahy, archevêque de Casbel ; Régnier, archevêque de Cambrai ; Simor, archevêque de Gran ; Schaepman, archevêque d'Utrecht ; Hassoun, patriarche de Cilicie des Arméniens ; d'Avanzo, évêque de Calvi et Teano ; Ledochowski, archevêque de Gnesen et Posen ; Cugini, archevêque de Modène ; Dias Larangeira, évêque de Saint-Pierre de Rio Grande ; Senestrey, évêque de Ratisbonne ; Dechamps, archevêque de Malines ; Spalding, archevêque de Baltimore ; Monescillo, évêque de Jaen ; de Preux, évêque de Sion ; Gasser, évêque de Brixen ; Valdivieso, archevêque de Santiago du Chili ; Manning, archevêque de Westminster ; Zinelli, évêque de Trévise ; Cardoni, archevêque d'Edesse ; Steins, archevêque de Bostra ; Martin, évêque de Paderborn ; Sadoc Alemany, archevêque de San Francisco (1).

On voit que c'étaient tous des prélats distingués par leur science et leur doctrine, et qu'on les prit dans les diverses nations de la catholicité.

13. Les travaux du concile du Vatican ont principalement consisté dans l'élaboration et le vote des deux constitutions qui vont nous occuper. Sur 89 congrégations générales, qui durèrent chacune de 3 à 4 heures, vingt-cinq (congrégations 4-9 et 30-46) furent consacrées à la Constitution *Dei Filius*, et trente-sept autres (congrégations 50-86) à la constitution *Pastor Æternus*. Nous aurons à revenir sur les questions importantes qui s'agitèrent dans ces soixante-deux congrégations. Contentons-nous donc d'indiquer les autres travaux du Concile sur les quatorze *schemata* (7) qui lui furent distribués.

Le *schema* prosynodal sur la doctrine catholique n'embrassait pas seulement les matières qui font l'objet de la constitution *Dei Filius* ; il traitait encore dans sa dernière partie, de la trinité, de l'incarnation, du péché originel et de l'ordre surnaturel. Cette dernière partie fut étudiée, aussi bien que la première, dans les six congrégations (4° à 9e) consacrées à ce *schema* prosynodal. La députation de la foi rédigea même un nouveau projet de constitution, qui répondait à cette dernière partie du *schema* prosynodal. Ce second projet ne fut point discuté par le Concile, faute de temps.

Les deux *schemas* prosynodaux des évêques et de la *vacance du siège épiscopal*, distribués à la huitième congrégation (8 janvier), furent discutés dans sept congrégations (congrégations 10-16, du

(1) Tome II, document XXVI.

14 au 25 janvier) et renvoyés à la députation de la discipline. Le *schema* sur la *vacance du siège épiscopal*, fut retouché par cette députation, distribué aux Pères le 19 août, après la définition de l'infaillibilité pontificale, et discuté à nouveau par eux dans les deux dernières congrégations que tint le Concile (88e et 89e congrégations, 23 août et 1er septembre 1870).

Le *schema* sur la *vie des clercs* distribué le 14 janvier, fut discuté dans huit congrégations (*congrégations 16 à 23, du 25 janvier au 8 février*). La députation de la discipline dut le revoir depuis lors, mais elle n'en présenta point de nouvelle rédaction au Concile.

Pour le *schema* sur le *petit catéchisme* communiqué également aux évêques le 14 janvier, il ne lui manqua que la promulgation en session publique, pour devenir un décret conciliaire. Six congrégations (congrégations 24 à 29, du 10 au 22 février) lui furent d'abord consacrées. Après ce premier examen, le *schema* prosynodal fut corrigé par la députation de la discipline. Le nouveau projet présenté par cette dernière, fut distribué, *le 25 avril, discuté le 29 et le 30 avril*, voté à la quarante-neuvième congrégation générale du 4 mai, et décidément accepté à la cinquantième congrégation qui eut lieu le 13 mai; mais il n'en fut pas question à la quatrième et dernière session publique qui suivit.

Nous avons vu (7), qu'on avait encore communiqué au Concile sept autres *schemata* préparés par les commissions prosynodales; mais ils ne purent être étudiés; car la ville de Rome ayant été envahie par les Italiens, Pie IX fut contraint de suspendre le Concile le 20 octobre 1870 (1).

Nous aurons occasion de donner plus loin (62, 70, 72) un rapide résumé des *schemata* distribués au Concile.

14. Conformément au règlement du 27 novembre, les évêques du concile n'avaient pas seulement le droit de discuter les *schemata* qui leur étaient soumis : ils pouvaient aussi solliciter d'autres définitions ou d'autres décrets.

La demande de l'introduction d'un décret prenait le nom de *postulatum*.

C'est au Souverain Pontife seul qu'il appartient de proposer au concile général les questions qu'il doit traiter; aussi Pie IX s'était-il réservé personnellement la prise en considération de ces vœux ou *postulata* des évêques. Il avait, du reste, nommé une congrégation pour les étudier et l'éclairer à leur sujet. Voici (2) les membres qui composaient cette congrégation : LL. EE. les cardinaux Patrizi, di Pietro, de Angelis, Corsi, Riario-Sforza, Rauscher, de Bonnechose, Cullen, Barili, Moreno, Monaco la Valetta, Antonelli, et les révéren-

(1) Granderath, *Acta concilii Vaticani*, col. 497.
(2) Tome II, document XXVI.

dissimes Pères Jussef, patriarche d'Antioche pour les Melchites ; Valerga, patriarche latin de Jérusalem ; Guibert, archevêque de Tours ; Riccardi de Netro, archevêque de Turin ; Barnio y Fernandez, archevêque de Valence ; Valdivieso, archevêque de Santiago du Chili ; Spalding, archevêque de Baltimore ; Appuzzo, archevêque de Sorento ; Franchi, archevêque de Thessalonique ; Giannelli, archevêque de Sardes ; Manning, archevêque de Westminster ; Dechamps, archevêque de Malines ; Martin, évêque de Paderborn : et Celesia, évêque de Patti.

C'est sur la demande des évêques, qu'un chapitre relatif à l'infaillibilité du Souverain Pontife, fut ajouté à la constitution *Pastor Æternus*. Or cette définition de l'infaillibilité pontificale est assurément l'acte le plus considérable du concile du Vatican.

Sans avoir la même importance, les autres *postulata* présentés par les évêques, avaient une grande portée, ainsi que nous aurons occasion de le dire en étudiant le prologue de la Constitution *Dei Filius* (58, 63, 70 et 72).

Aucun d'eux ne put être transformé en décret par le Concile du Vatican ; mais le Saint-Siège a pris en considération un grand nombre des vœux qui y étaient exprimés.

Art. 3. — *Elaboration de la constitution Dei Filius.*

15. Ce fut à la première congrégation générale, tenue le 10 décembre, que fut distribué aux Pères du Concile, le *schema* de la constitution *de Doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos* (1), tel qu'il avait été préparé par la commission prosynodale.

On en commença la discussion à la quatrième congrégation, tenue le 28 décembre, et on la continua aux congrégations suivantes, le 30 décembre et les 3, 4, 8 et 10 janvier.

Trente-cinq orateurs prirent la parole. Voici leurs noms d'après les procès-verbaux des congrégations (2) : sept le 28 décembre : le cardinal Ranscher, Mgr Kenrick, archevêque de Saint-Louis ; Mgr Tizzani, archevêque *in partibus* de Nisibe, Mgr Apazzo, archevêque de Sorrento, Mgr Spaccapietra, archevêque de Smyrne, Mgr Pace-Forno, archevêque de Rhodes et évêque de Malte, et Mgr Connolly, archevêque d'Halifax ; quatre le 30 décembre : Mgr Vancsa, archevêque de Fogaras et Carlsbourg, du rit roumain, Mgr Strossmayer, évêque de Bosnia (Diakovar), Mgr Ginoulhiac, évêque de Grenoble, et Mgr Caixal y Estrade, évêque d'Urgel ; quatre le 3 janvier :

(1) Document VI.
(2) Document XXVI, t. II. Le procès-verbal de la congrégation du 10 janvier, dit qu'il y eut *sept* orateurs et en énumère *huit*.

Mgr Vérot, évêque de Savannah, Mgr Gastaldi, évêque de Saluces, le cardinal Trevisanato, patriarche de Venise. et Mgr Hassoun. patriarhe arménien de Cilicie ; huit le 4 janvier : Mgr Bernadou, archevêque de Sens, Mgr de Dreux-Brézé, évêque de Moulins, qui lut un écrit de Mgr Doney, évêque de Montauban. Mgr Baillès, ancien évêque de Luçon, Mgr Gandolfi, évêque de Corneto, Mgr Martin, évêque de Paderborn. Mgr David, évêque de Saint-Brieuc, Mgr Ferré, évêque de Casal, et Mgr Greith, évêque de St-Gall ; quatre le 8 janvier : Mgr Valerga. évêque de Jérusalem. qui, à raison de la faiblesse de sa voix, fit lire son discours par l'évêque de Cornets, Mgr Landriot, archevêque de Reims, Mgr Dechamps, archevêque de Malines, et Mgr Raess, évêque de Strasbourg ; enfin huit le 10 janvier : Mgr Salzano, évêque *in partibus* de Than, Mgr Spilotros, évêque de Tricarico, Mgr Meignan, évêque de Châlons, Mgr Ramadié, évêque de Perpignan, Mgr del Valle, évêque de Huanuco, Mgr Kayyatt, archevêque chaldéen d'Amadia. Mgr Haynald, archevêque de Colocsa, et Mgr Papp Szilagyi de Illesfalva, évêque de Grand Varadin, du rit grec ruthène.

16. Nous ignorons les considérations que développèrent tous ces orateurs, car leurs discours n'ont pas été jusqu'ici livrés à la publicité. Nous savons pourtant les principales modifications qu'ils demandèrent ; car elles nous sont indiquées par les notes que la députation ajouta au *schema* amendé, lorsqu'elle le soumit au Concile (1), par le rapport fait en son nom sur ce *schema*, par Mgr Simor, évêque de Gran, à la congrégation du 18 mars (2), et aussi par une dissertation lue par le R. P. Franzelin devant la Députation de la foi (3).

Presque tous les Pères s'accordèrent à penser qu'il fallait conserver en entier le fond du *schema* prosynodal, soit ce qui constituait l'exposé de la doctrine véritable, soit ce qui concernait les erreurs à condamner. Plusieurs témoignèrent le désir qu'on ajoutât à la Constitution, un prologue général où l'on parlerait de la situation religieuse et morale du peuple chrétien, depuis le Concile de Trente jusqu'à celui du Vatican.

On demanda aussi deux modifications assez importantes à la forme du *schema*. La première demande fut qu'on suivît uniformément la méthode adoptée ordinairement par le Concile de Trente pour ses décrets dogmatiques, qu'on exposât d'abord dans des chapitres la

(1) Document VII.
(2) Document VIII.
(3) *Acta*, col. 1611-1628. Nous nous sommes servi de cette dissertation et nous en avons cité plusieurs passages ; mais nous n'avons pas cru devoir la reproduire dans nos appendices, parcequ'elle tend surtout à justifier le *schéma* prosynodal des critiques qu'on en avait faites. On en trouvera l'analyse au numéro 18 de cette introduction.

véritable doctrine de l'Eglise catholique et qu'on fit suivre ces chapitres de canons qui condamneraient les erreurs opposées. La seconde fut qu'on débarrassât la rédaction prosynodale, des expressions trop scolastiques qui rappelaient un cours fait à des élèves, et qu'on prit un ton mieux en rapport avec la dignité et le rôle de l'Eglise qui doit parler en mère désolée des erreurs de ses enfants.

17. A la fin de la congrégation du 10 janvier, les présidents annoncèrent que le *schema* qu'on venait de discuter, ainsi que les difficultés qu'on y avait faites, allaient être soumis à la Députation de la foi. Celle-ci s'était réunie dès le 7 janvier, et depuis ce jour jusqu'au 14 juillet, elle tint 58 séances pour étudier les questions de sa compétence. Elle décida dès sa première réunion, qu'il y avait lieu de garder le fond du *schema* prosynodal, mais qu'il convenait de le refondre, suivant les demandes exprimées dans les congrégations. Elle résolut tout particulièrement de lui donner un ton plus doux et plus calme et de proposer les arguments avec moins d'étendue.

« Tous les membres tombèrent aussi d'accord, dit le procès-verbal (1) qu'il y avait quelques additions et quelques suppressions à faire. Ils se demandèrent s'il y avait lieu d'ajouter quelque chose au sujet de l'approbation de la Vulgate, de l'indifférentisme, du spiritisme, du darwinisme, de ceux qui meurent avec le péché originel, des deux natures du Christ. Ils pensèrent qu'ils devaient s'abstenir de rien dire, qui put blesser les opinions librement soutenues dans les écoles. Un ou deux étaient d'avis qu'il fallait aussi laisser les points déjà définis ou condamnés par des Conciles précédents ; mais on fit observer qu'il convenait, au contraire, de rappeler à nouveau, en faisant mention des condamnations antérieures, les erreurs qui se reproduisaient. Un député dit que les erreurs ne devaient pas être condamnées, que c'était assez d'exposer la doctrine catholique, puisque cela suffisait pour les chrétiens et que les anathèmes n'inquiétaient pas ceux qui ne voulaient plus être chrétiens ; que cette manière d'agir serait conforme à la conduite de l'Eglise des premiers siècles, qui ne s'occupait pas des erreurs de ceux qui lui étaient étrangers. Mais ce sentiment ne plut pas à la députation. On répondit qu'il y avait des hommes auxquels les anathèmes servaient beaucoup ; que tels étaient en particulier les maîtres chargés d'instruire les fidèles ; que les décrets étaient surtout portés pour eux, afin de les aider à éviter l'erreur, à connaître plus nettement la doctrine de la foi, et à ne point donner aux fidèles le poison de l'erreur à la place de la vérité ; que les erreurs étaient beaucoup trop répandues pour qu'on put éviter de les condamner ; que cette abstention était d'au-

(1) Document XXVII, t. II.

tant moins admissible que les aberrations mêmes des païens, des juifs, des mahométans, avaient été combattues par les apôtres et par les saints Pères, et condamnées par des Conciles au moins particuliers, surtout lorsqu'elles avaient été mêlées à l'enseignement de la foi catholique. »

Les Pères de la Députation décidèrent ensuite qu'ils entendraient un rapport du R. P. Franzelin, qui avait mis la dernière main à la rédaction du *schema* prosynodal, que le cardinal Bilio président chargerait trois membres de la députation de la refonte du *schema*, et qu'on distribuerait à chaque député un résumé des discours qui avaient été prononcés dans les congrégations du Concile.

18. Le R. P. Franzelin fit à la séance suivante (11 janvier) le rapport qui lui avait été demandé (1). Il expliqua les raisons qui avaient décidé la commission prosynodale, à donner à son *schema* la forme dont on réclamait le changement. Le but de la constitution est, dit-il, de condamner les erreurs qui se sont produites de nos jours contre la doctrine catholique. Or, à la différence d'erreurs anciennes qui pour la plupart étaient professées par des sectes séparées de l'Eglise, les erreurs modernes sont comme une invasion de la philosophie rationaliste et indépendante dans la doctrine catholique. Il en résulte que le *schema* n'a affirmé que les points de la doctrine catholique, qui sont en opposition avec ces erreurs, et qu'il les a exposés en se mettant au point de vue de la réfutation de ces erreurs. Un pareil exposé ne pouvait manquer d'avoir une allure scientifique et de toucher, à plusieurs reprises, aux mêmes dogmes. D'autre part la commission avait voulu réunir en une seule constitution, la condamnation des principes du rationalisme, avec celle des applications, qu'on avait faites de ces principes, à divers dogmes particuliers. C'est pour cela qu'elle n'avait point adopté la marche ordinaire des décrets de Trente, ni formulé des canons sur tous ces points ; car des canons relatifs à ces applications auraient été trop complexes et trop multiples.

Le savant théologien répondit aussi à plusieurs critiques de détail, que les vénérables orateurs avaient faites à la rédaction du *schema*. Ces critiques regardaient surtout le titre de la Constitution, la nature du panthéisme et la nature de l'inspiration. Nous reviendrons sur les explications données par Franzelin, lorsque nous étudierons ces questions.

19. Cependant, à la même séance du 11 janvier, le cardinal Bilio avait désigné Mgr Dechamps, archevêque de Malines, Mgr Pie, évêque de Poitiers, et Mgr Martin, évêque de Paderborn, pour élaborer un nouveau *schema*. Mgr Dechamps et Mgr Pie s'en remirent à

(1) Document XXVII, t. II.

Mgr Martin, qui entreprit ce travail avec l'aide d'un théologien. Il ramena tous les enseignements du *schema* prosynodal, à neuf chapitres, suivis de canons et rédigés conformément aux désirs exprimés par les orateurs des Congrégations. Il fut en mesure de soumettre les quatre premiers chapitres de son *schema*, à la Députation de la foi, le 1er mars (1). Ces quatre chapitres qui, comme nous allons le voir, ont formé la constitution *Dei Filius*, répondaient aux onze premiers chapitres du *schema* prosynodal. La députation commença aussitôt la discussion du prologue, elle passa ensuite à celle de chaque chapitre. Les députés proposaient leurs difficultés sur le *schema*, ligne par ligne. Ils le faisaient d'abord de vive voix ou par écrit ; mais, après deux séances, ils décidèrent de ne prendre la parole qu'autant qu'ils apporteraient une courte proposition écrite. Après avoir entendu leurs observations, Mgr Martin retouchait son texte entre les séances, et il proposait ces retouches à ses collègues dans une réunion suivante. Cet examen continua tous les jours, excepté le 7, jusqu'au 11 mars. Ce jour là, après avoir approuvé la rédaction du chapitre quatre, la Députation décida que ces quatre premiers chapitres, joints au prologue et à la conclusion, formeraient une première constitution, qui serait immédiatement distribuée aux Pères du Concile, et que les cinq chapitres suivants préparés également par Mgr Martin, en formeraient une seconde.

20. Le *schema* en quatre chapitres retouché et adopté par la députation de la foi, fut envoyé à tous les Pères du Concile, le 14 mars (2). Il portait le titre de « Constitution dogmatique sur la *foi catholique de fide catholica* », et était accompagné de notes. Plusieurs de ces notes étaient générales ; les autres, sur lesquelles nous reviendrons, étaient particulières aux divers chapitres. Les notes générales indiquaient les principes dont la députation de la foi s'était inspirée et expliquait le changement du titre.

Après avoir dit que le fond du premier *schema* avait été conservé, mais que la manière de l'exposer avait été modifiée, ces notes continuaient (3) :

« Voici ce qui a été changé dans la forme du projet :

1. On présente d'abord la doctrine catholique, et on censure ensuite les erreurs opposées.

2. C'est pourquoi on a supprimé dans le titre de la constitution, les mots « contre les multiples erreurs dérivées du rationalisme » ; c'est pourquoi encore il n'était plus besoin de grouper les divers points de doctrine, d'après leur rapport avec le rationalisme.

3. Néanmoins, pour que ces points pussent être unis plus facile-

(1) Document XV, 1re colonne, t. I et t. II.
(2) Document XVI, 2e colonne, t. I et t. II.
(3) Document VII.

ment par un lien logique, au titre de « *doctrine catholique* », on a substitué celui de « *foi catholique* ». En effet ce qu'on expose dans les premiers chapitres sur Dieu créateur de toutes choses et sur la révélation, regarde les vérités dont la connaissance précède la foi, ou les préambules de la foi ; ensuite on s'occupe de la foi elle-même et de ses rapports avec la *raison* ; enfin on traite de quelques-uns des principaux dogmes de la foi, et surtout des mystères, savoir de la Très Sainte Trinité, de l'origine et de la nature de l'homme, de son élévation et de sa chute, du Verbe incarné et de la grâce du Rédempteur.

Mais on a cru bon de diviser cette simple matière en deux constitutions, dont la première, celle qui est proposée actuellement, traiterait de la foi catholique en général, et dont l'autre s'occuperait de divers points de la foi catholique en particulier.

4. Comme on commence par la doctrine catholique, et non par les erreurs, on a pu fondre en un seul, des chapitres qui différaient dans le premier *schema* : on l'a fait, lorsque les erreurs qui y étaient rejetées étaient en opposition avec une même vérité.

5. Suivant l'exemple d'autres Conciles, on a annexé des canons, afin qu'on reconnut plus facilement ce qui est contraire à la doctrine catholique, et que les erreurs fussent évitées par les fidèles avec plus de soin et de religion.

6. Enfin on n'a pas négligé de donner satisfaction aux observations faites sur le style.

21. Le Concile consacra dix-sept congrégations (congrégations 30 à 46, du 18 mars au 19 avril) à la discussion du *schema* qui lui était de nouveau présenté (1). Voici l'ordre qui fut suivi dans cette discussion.

A la trentième congrégation, celle du 18 mars, Mgr Simon archevêque de Gran et primat de Hongrie, présenta le *schema* au Concile dans un rapport général (2), fait au nom de la Députation de la foi.

Le vénérable rapporteur exposa avec plus d'étendue que ne le faisaient les notes jointes au *schema*, les principes suivis par la députation de la foi dans sa rédaction. Il insista sur la difficulté qu'elle avait éprouvée, à formuler des canons pour condamner les erreurs. Après avoir reproduit les observations du P. Franzelin, relativement à la nature de ces erreurs (18), Mgr Simor dit que c'était pour se conformer aux vœux du concile, qu'on avait placé des canons à la suite des chapitres. « Rien, poursuivit-il, n'est plus difficile que de formuler un canon. La Députation de la foi a mis une grande attention et un grand soin à rédiger ceux-ci, d'abord pour ne point dire plus qu'il ne fallait. Mais elle a dû aussi prendre garde d'y frap-

(1) Document XXVI, t. II.
(2) Document VIII.

per les erreurs, sans sortir du point de vue auquel la doctrine était proposée dans les chapitres. Vous savez, en effet, que les théologiens prennent pour règle dans l'interprétation des Conciles, d'expliquer toute doctrine qui serait douteuse et ambiguë dans un chapitre, d'après le sens du canon qui répond à cette doctrine. » Après ces observations générales, Mgr Simor esquissa le plan de la constitution.

Aussitôt qu'il fut descendu de l'ambon, le cardinal président déclara que la discussion allait commencer. Il rappela que suivant le décret du 20 février, elle devait d'abord porter sur les questions générales relatives au *schema*, et qu'ensuite on passerait à l'étude de chaque partie.

La fin de cette trentième congrégation et le commencement de la congrégation suivante (22 mars) furent consacrés aux questions générales. On entendit Mgr Tizzani, archevêque de Nisibe, Mgr Spaccapietra, archevêque de Smyrne, Mgr Moreno, évêque d'Ivrée, Mgr Ginoulhiac, évêque de Grenoble, Mgr Salzano évêque *in partibus* de Than, le cardinal Schwarzenberg, archevêque de Prague, Mgr Kenrick, archevêque de St-Louis et Mgr Bravard, évêque de Coutances. Lorsqu'ils eurent fini, Mgr Simor remonta de nouveau à l'ambon, pour répondre à quelques-unes de leurs difficultés, au nom de la Députation de la foi (1).

On passa ensuite à l'examen du prologue et des chapitres du *schema*. Nous raconterons les phases de cette partie de la discussion, dans le courant de notre étude. Notons seulement la marche qui fut constamment suivie. C'était l'application du règlement dont nous avons parlé (10).

Tous les orateurs qui prenaient la parole remettaient leurs amendements par écrit. Quelques-uns avaient négligé de le faire, à la trente et unième congrégation ; les présidents rappelèrent au commencement de la congrégation suivante, que personne ne devait s'en abstenir.

Les amendements présentés étaient mis en ordre, imprimés, et distribués à tous les Pères du Concile. La Députation de la foi les examinait dans ses séances particulières, et chargeait un de ses membres de faire connaître, en congrégation générale, son sentiment sur chacun d'eux, dans des rapports motivés.

Le vote sur ces amendements eut lieu à la majorité des voix par assis et lever, à la suite de ces rapports qu'on trouvera dans nos appendices et que nous étudierons en détail. Les rapporteurs nommés par la Députation de la foi furent : Mgr Simor, archevêque de Gran, pour le prologue, Mgr Gasser, évêque de Brixen, pour le premier et le second chapitre, Mgr Martin, évêque de Paderborn, pour

(1) Document XXVI, t. II.

le troisième chapitre, et Mgr Pie, évêque de Poitiers, pour le quatrième chapitre et la conclusion.

Lorsque le Concile s'était prononcé sur les amendements, la Députation retouchait le *schema* conformément à ses votes. Le *schema* de chaque partie ainsi retouché, était encore imprimé et envoyé à tous les Pères (1), qui le votaient par assis et lever, en congrégation générale. Le *schema* retouché du prologue fut ainsi voté le 29 mars ; celui du premier chapitre, le 1er avril ; celui du second chapitre, le 8 avril ; ceux du troisième et du quatrième chapitre, le 12 avril.

Après ce vote partiel, le Concile devait donner ses suffrages de vive voix, en congrégation générale, à l'ensemble de la Constitution (2). Comme nous l'avons vu (10), les Pères qui l'acceptaient sans réserve, devaient dire : *placet* ; ceux qui la rejetaient, devaient dire : *non placet* ; ceux qui ne l'acceptaient qu'avec des réserves, devaient dire : *placet juxta modum*, et remettre un écrit où étaient consignées leurs réserves. Ce vote eut également lieu, le 12 avril, à la quarante-cinquième congrégation. Sur 598 votants, il y eut 516 *placet* et 83 *placet juxta modum* (3). Aucun père ne rejeta la constitution par un : *non placet*. Plus de 150 réserves étaient consignées dans les billets remis par les Pères qui n'approuvaient pas complètement la Constitution (4).

Ces réserves furent envoyées à la Députation de la foi : mais celle-ci se trouva embarrassée sur la conduite à tenir ; car le règlement du Concile ne disait pas ce qu'on ferait des réserves ainsi proposées. Il n'y avait pas de difficultés pour celles qui regardaient le style ; car la Députation en était chargée ; mais il n'en était pas de même pour celles qui regardaient le fond. Parmi ces dernières, la Députation crut qu'il y avait lieu d'en accepter deux et de rejeter toutes les autres. Elle décida de demander au Concile de voter l'acceptation des deux premières, attendu qu'il ne les avait pas encore adoptées ; mais de ne point faire voter le rejet des autres, attendu qu'elles se trouvaient rejetées par l'approbation, que la majorité avait donnée à l'ensemble du *schema* (5).

Mgr Gasser fit connaître (6) à la congrégation du 19 avril, le sentiment de la Députation au sujet de ces réserves. Les Pères ne furent

(1) Document XVII, t. I, et t. II : 3e colonne complétée par les variantes mises en notes.

(2) Même document XVII, *ibid.*, texte de la 3e colonne.

(3) Le procès-verbal de la Congrégation (*Acta*, col. 739 ; document XXVI, t. II) porte qu'il y eut 510 *placet* et 87 *placet juxta modum*, mais c'est par erreur, ainsi qu'il résulte des autres documents conciliaires. Cfr. *Acta*, col. 1678.

(4) Document XXIII, t. II.

(5) Document XXVII, t. II.

(6) Document XXIV, t. II.

invités à voter que sur celles dont le rapporteur leur proposait l'adoption, et ils les acceptèrent à la presque unanimité des voix.

22. Il ne restait plus au Concile qu'à promulguer la constitution en session publique, sous la présidence du Souverain Pontife. C'est ce qui eu lieu à la troisième session, célébrée le 24 avril, dimanche de la *Quasimodo* (1).

Elle commença à neuf heures du matin. Le cardinal Bilio chanta la messe votive du St-Esprit, en présence des Pères assemblés. Le Souverain Pontife fit ensuite son entrée solennelle dans la salle conciliaire et entonna le *Veni creator*.

Lorsque le moment de la définition fut venu, les portes restèrent ouvertes au peuple par son ordre, et on laissa dans la salle les personnes qui n'avaient pas droit à une place.

Alors Mgr Fessler, évèque de St-Hippolyte, secrétaire du Concile, présenta la constitution dogmatique à Pie IX. Le Saint Père la remit à Mgr Valenziani, évèque de Fabriano, qui la lut à haute voix en commençant par ces mots : « *Pie Evêque, serviteur des serviteurs de Dieu* ». Le titre : « *Constitution dogmatique sur la foi catholique* » ne fut donc pas lu lors de cette proclamation ; par conséquent il n'appartient pas au texte de la définition.

Lorsque la lecture fut terminée l'évèque de Fabriano s'adressa aux Pères en ces termes : « Révérendissimes Pères, les décrets et les canons contenus dans cette constitution vous plaisent-ils ? » Alors commença l'appel nominal de tous les Pères, suivant l'ordre de leur dignité. Ils étaient 667 : 43 cardinaux, 107 archevèques, 456 évèques, 1 administrateur apostolique polonais, 43 abbés et généraux d'ordre. Tous sans aucune exception répondirent : « Ils nous plaisent, *placet.* »

Alors le secrétaire à genoux sur le degré inférieur du trône pontifical, fit connaître le résultat au Souverain Pontife : « Très Saint Père, lui dit-il, les décrets et les canons ont plû à tous les Pères sans exception ». Aussitôt le Souverain Povtife se leva et dit : « Les décrets et les canons contenus dans la constitution qui vient d'être lue, ont plu à tous les Pères sans exception ; et Nous, avec l'approbation du Concile, nous les définissons comme ils ont été lus et les confirmons de notre autorité apostolique ».

La définition était portée. Les protonotaires furent invités à dresser l'acte de la session ; on chanta le *Te Deum* et le Souverain Pontife donna à tous sa bénédiction apostolique.

Art. 4. — *Objet et plan de la Constitution.*

23. Comme nous l'avons vu, la Constitution *Dei Filius* est for-

(1) Document XXV, t. II.

mée de quatre chapitres et de canons qui leur correspondent. La Députation de la foi a donné à cette constitution et aux chapitres qui la composent des titres qui en indiquent l'objet. Elle l'a intitulée *Constitution* DOGMATIQUE *sur la* FOI *catholique*. C'est une constitution sur la foi : c'est donc de la *foi* qu'elle traite. C'est une constitution dogmatique : parmi les questions qui se rapportent à la foi, elle abordera donc celles qui sont *dogmatiques* et spéculatives, et laissera de côté celles qui sont du ressort de la Morale ou du Droit canon.

Elle exposera successivement les enseignements du saint Concile ; 1° sur *Dieu le créateur de toutes choses* ; 2° sur *la révélation* ; 3° sur *la foi* ; 4° sur *les rapports de la foi et de la raison* ; car tels sont les titres des quatre chapitres.

Pour suivre et comprendre la marche de cette exposition, il convient de se rappeler une observation qui fut faite plusieurs fois au Concile. En nous proposant ses enseignements au sujet de la foi, le Concile du Vatican n'a pas eu l'intention de nous donner un traité complet sur cette vertu, il a eu surtout en vue nos besoins actuels et les erreurs de notre temps. Aussi verrons-nous que la Constitution *Dei Filius* est comme un écho des déclarations que le Saint-Siège opposait depuis cinquante ans, aux aberrations de l'esprit moderne. C'est un second *Syllabus*.

Ces aberrations de l'esprit moderne ont un air frappant de parenté. Elles se ramènent à peu près toutes à un même type : le *rationalisme*, qui prétend substituer la raison à la foi. Aussi le prologue de notre constitution le désigne-t-il comme l'ennemi, contre lequel le Concile s'est assemblé et qu'il frappe tout d'abord. En étudiant ce prologue, nous aurons à revenir sur les origines et sur les principales formes du rationalisme.

Il suffit de remarquer à présent, que cette erreur ne se contente point d'attaquer tel ou tel point de la doctrine catholique : c'est la foi elle-même qu'elle anéantit.

Au lieu de s'occuper exclusivement des diverses formes de cette erreur, comme le faisait le *schema* prosynodal, notre constitution fait précéder leur condamnation d'un exposé de la doctrine catholique ; mais cet exposé tend déjà à détruire les principes de rationalisme.

Une seconde constitution que le Concile n'a pas eu le temps d'achever, devait défendre les principaux mystères de la foi, contre les attaques des rationalistes ; c'est la foi elle-même que la Constitution *Dei Filius* met à couvert contre leurs négations. Elle frappe donc leurs erreurs dans les principes d'où elles dérivent ; elle atteint dans leurs racines, toutes les applications particulières du rationalisme, qui devaient faire l'objet d'une seconde constitution. Encore qu'il n'ait

pu promulguer cette seconde constitution, le Concile a donc accompli l'essentiel de la tâche qu'il s'était assignée.

Nous étudierons dans la suite de cet ouvrage, l'objet et l'ordre des quatre chapitres qui composent la constitution *Dei Filius*. Rappelons seulement leur enchaînement d'après les notes jointes au premier *schema* de la Députation de la foi (20). Le premier chapitre relatif à Dieu Créateur et le second relatif au fait de la révélation, ont pour sujet les vérités dont la connaissance préliminaire est supposée dans l'acte de foi. Le troisième chapitre s'occupe de la foi elle-même et de ses conditions. Enfin le quatrième traite des rapports de la foi avec la raison; car les rationalistes voudraient substituer partout la raison à la foi et ils revendiquent pour la raison des droits et un rôle qui équivaudraient à l'anéantissement de la foi.

24. Nous avons dit que les quatre chapitres de notre Constitution sont suivis de canons, qui déclarent hérétiques diverses doctrines contraires aux vérités proposées à notre croyance dans chaque chapitre. Nous ajouterons les remarques suivantes sur le rapport de ces chapitres et de ces canons.

1° Les canons se suivent dans l'ordre des matières dont chaque chapitre s'est occupé.

2° De temps en temps, les canons frappent des erreurs auxquelles les chapitres ne s'étaient pas arrêtés. C'est ainsi que le premier chapitre ne parle point des diverses formes du panthéisme, qui sont passées en revue dans les canons.

3° Les chapitres renferment souvent des déclarations sur lesquelles les canons ne reviennent point. Telles sont toutes celles dont le Concile n'a point jugé à propos de faire des articles de foi catholique. Mais il est aussi des vérités de foi catholique que les chapitres exposent et sur lesquels les canons restent muets. C'est le cas, par exemple, du dogme de la toute puissance de Dieu enseigné au chapitre I. Les Pères n'ont pas cru devoir en faire l'objet d'un canon, parce que l'hérésie contraire était condamnée depuis longtemps.

Nous n'avons parlé que des quatre chapitres de la Constitution et des canons qui les accompagnent. Les chapitres sont précédés d'un prologue et les canons sont suivis d'une déclaration finale, appelée conclusion.

Le prologue expose que le Concile a été convoqué pour combattre le rationalisme, contre lequel la constitution *Dei Filius* est faite.

La déclaration finale proclame qu'il ne suffit pas d'éviter les hérésies qui viennent d'être frappées ; mais qu'on doit aussi s'abstenir des erreurs qui ont été condamnées par le Saint-Siège et qui se rapprochent plus ou moins de ces hérésies.

Comme on le voit, le prologue amène les chapitres et cette déclaration finale complète les chapitres et les canons.

Art. 5. — *Autorité de la Constitution.*

25. Il est impossible d'avoir le moindre doute sur l'autorité souveraine et infaillible de la Constitution *Dei Filius*. Elle a été, en effet, portée par un concile œcuménique légitimement assemblé ; elle a été votée par tous les Pères présents à ce concile, c'est-à-dire par plus de la moitié des évêques de la catholicité ; enfin elle a été sanctionnée, ou plutôt portée et promulguée par le Souverain Pontife en personne, l'imposant à l'Eglise entière avec toute la solennité possible.

Il n'y a donc qu'à rechercher si toutes les parties de cette constitution ont la même autorité. Comme elle est divisée en chapitres, où la doctrine de l'Eglise est exposée, et en canons, où sont condamnées les hérésies contraires à cette doctrine, il y a lieu de se demander spécialement si les chapitres ont la même valeur doctrinale que les canons.

Pour résoudre cette question, il faut prendre garde à trois choses.

Il faut déterminer tout d'abord quelle a été l'intention des vénérables Pères, en rédigeant les chapitres et en rédigeant les canons. C'est un principe, en effet, qu'on doit regarder comme défini tout ce qu'ils ont eu l'intention de définir, et cela seulement.

Il faut se souvenir aussi que le Pape ou un Concile peuvent enseigner une vérité. en vertu de leur suprême autorité, de deux manières : 1° comme de foi catholique ; 2° comme certaine, vraie, etc. ; et qu'ils peuvent de même condamner une erreur de deux manières : 1° comme hérétique, et 2° comme fausse, comme téméraire, ou comme méritant une autre censure théologique. En tous ces cas, leur jugement est infaillible, ainsi que nous l'expliquerons en son lieu. Mais voici la différence qui résulte de ces deux manières de proposer une vérité ou de condamner une erreur. Lorsqu'une vérité est proposée comme de foi catholique, on doit la croire comme révélée, et cela sous peine d'encourir l'excommunication et les autres peines portées contre les hérétiques. Lorsqu'elle est simplement proposée comme certaine, on est tenu de la croire simplement comme certaine, et cela non pas sous peine d'encourir l'excommunication et les autres peines portées contre les hérétiques, mais sous peine de péché. La condamnation d'une doctrime comme hérétique équivaut à la proposition de la doctrine contradictoire comme de foi catholique ; au contraire, les censures inférieures à la note d'hérésie ne rendent pas hérétiques ceux qu'elles frappent.

Il faut se souvenir enfin qu'il y a lieu de distinguer dans une définition sa substance et ses parties accidentelles. Sa substance, c'est ce sur quoi elle porte, d'après l'intention manifestée par ceux qui

la promulguent ; ses parties accidentelles, ce sont les préliminaires qui l'amènent, les raisons et les arguments qui l'ont motivée, en un mot tout ce qui est en dehors de sa substance. Or, encore que les parties accidentelles d'une définition possèdent une autorité considérable, elles ne sont pourtant pas l'objet de la définition, ni par conséquent revêtues, de ce chef, du privilège de l'infaillibilité.

26. Ces principes posés, il nous est facile de déterminer quelle est l'autorité et quel est le caractère des canons et des chapitres du Concile du Vatican.

Dans les canons, les Pères ont voulu condamner comme hérétiques, les erreurs qu'ils regardaient comme telles. Il ne peut exister aucun doute sur ce point, étant donné l'anathème qui accompagne chaque canon. Chacun de ces canons constitue donc une définition infaillible et de foi catholique. On ne saurait en contredire aucune partie essentielle, sans tomber dans l'hérésie.

Pour ce qui est des quatre chapitres, ils constituent eux aussi un enseignement infaillible. Les formules qui y sont employées ne laissent pas non plus le moindre doute à cet égard. Elles expriment, en effet, aussi clairement que possible, l'intention de proposer à toute l'Eglise une doctrine qui a toujours été admise dans son sein et doit l'être ; ce qui suffit pour que ces chapitres revêtent le caractère des définitions auxquelles est attachée l'infaillibilité. Citons simplement pour l'établir, les termes du commencement de chaque chapitre. Nous lisons au chapitre premier : *Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum*, etc. Le chapitre deuxième porte : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum*, etc. Le troisième s'exprime d'une façon identique : *Hanc fidem Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem*, etc. Enfin nous trouvons une formule semblable en tête du chapitre quatrième : *Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet.*

Ajoutons que l'introduction par laquelle les Pères ont annoncé les chapitres et les canons, indique nettement que le Concile a eu l'intention d'exposer dans les chapitres la doctrine véritable, et de stigmatiser dans les canons les hérésies qui la contredisent. Il en résulte que les chapitres et les canons se complètent mutuellement, qu'ils forment une définition en partie double : positive dans les chapitres, négative dans les canons, mais infaillible dans les uns et les autres. Voici, en effet, comment, dans cette introduction, le Souverain Pontife manifeste son intention : « Suivant en cela la voie tracée par nos prédécesseurs, dit Pie IX, nous n'avons jamais cessé d'exercer notre suprême charge apostolique, en enseignant et défendant la vérité, et en réprouvant les doctrines perverses. Et maintenant, nos frères les évêques du monde entier jugeant avec nous, réunis qu'ils sont dans le Saint-Esprit, par notre autorité en

un concile œcuménique, nous appuyant sur la parole de Dieu, telle qu'elle est dans l'Ecriture et dans la tradition, telle que nous l'avons reçue de l'Eglise catholique qui la garde comme un dépôt sacré et l'expose dans son sens véritable, nous avons décidé de professer et de déclarer à la face de tous, du haut de cette chaire de Pierre, la doctrine salutaire de Jésus-Christ, en proscrivant et condamnant en même temps les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que Dieu nous a confié ».

Quand cette introduction distingue entre l'enseignement de la doctrine véritable et la proscription des erreurs contraires, elle entend certainement parler des chapitres et des canons qui suivent. Elle s'ajoute donc aux formules expresses que nous avons citées, pour démontrer que les chapitres constituent un enseignement proposé par le Pape et le Concile comme obligatoire pour toute l'Eglise et conforme à la tradition ; qu'ils constituent, par conséquent, un enseignement infaillible.

Pour l'introduction elle-même, elle ne renferme point de définition, puisqu'elle n'est qu'une entrée en matière.

27. L'enseignement des chapitres est positif et accompagné de preuves, pendant que les canons se réduisent à la formule des hérésies qu'ils frappent. Aussi les enseignements de foi catholique sont-ils moins nettement marqués dans les chapitres que dans les canons. De plus, en outre de la substance de la définition, les chapitres renferment des considérants et des arguments qui ne rentrent pas dans l'objet infaillible de la définition. Il y a donc lieu de distinguer dans ces chapitres : 1° les enseignements qui sont proposés comme de foi catholique, 2° les enseignements qui sont proposés à notre croyance, mais sans l'être comme de foi catholique, et enfin 3° les affirmations qui ne sont pas proposées à notre croyance, mais qui motivent et accompagnent les enseignements du saint Concile. Or les chapitres sont infaillibles dans tous les enseignements qu'ils nous proposent comme étant la doctrine de l'Eglise, qu'ils en fassent ou non des dogmes de foi catholique ; mais ils ne sont pas infaillibles, par eux-mêmes, dans les affirmations qui sont données en preuves ou autrement, sans être proposées comme la doctrine de l'Eglise.

Toutes les questions exposées dans la constitution *Dei Filius*, l'ont été en vue de nous mettre en garde contre les erreurs modernes ; mais ce sont les canons qui formulent les erreurs que les Pères ont traitées comme des hérésies, celles par conséquent qui contredisent les dogmes de foi catholique. Les canons nous seront, par suite, d'une grande utilité pour discerner ce qui est de foi catholique dans les chapitres. Les chapitres et les canons se font donc comprendre mutuellement. Les chapitres exposent plus largement les doctrines de l'Eglise, qui sont contredites par les erreurs stigmatisées dans les

canons ; les canons marquent d'une façon précise ce qu'il y a d'hérétique dans ces erreurs, et par conséquent ce qui est de foi catholique dans les chapitres.

28. Pour avoir un prétexte de refuser leur soumission à la définition de l'infaillibilité du souverain Pontife, qui a été portée dans les mêmes conditions, certains théologiens se sont avisés de dire que la constitution *Dei Filius* ne deviendrait obligatoire, qu'à la fin du Concile et après avoir été signée par les évêques. Ce sentiment n'a trouvé aucun écho, parce qu'il était insoutenable. Le souverain Pontife, tous les membres du concile et tous les véritables catholiques ont regardé cette constitution comme ayant reçu toute sa valeur, de sa promulgation à la troisième session. Il est vrai que d'autres décrets n'ont possédé leur pleine autorité, qu'après la clôture des Conciles qui les avaient portés ; mais c'est parce qu'ils avaient besoin d'une approbation subséquente. On sait, par exemple, que les Conciles auxquels le Pape n'assiste point, doivent être confirmés par lui. Mais il n'en est pas ainsi pour la Constitution *Dei Filius*. Pie IX présidait en personne à la session où elle fut portée. Il y a. solennellement déclaré lui-même qu'il définissait tous les décrets et les canons de cette constitution et les confirmait de son autorité apostolique. « *Decreta* et canones qui in constitutione modo lecta continentur, dit-il (1) placuerunt omnibus Patribus nemine dissentiente, Nosque sacro approbante concilio, illa et illos ut lecta sunt, definimus et Apostolica auctoritate confirmamus ».— Pour ce qui regarde les signatures du pape et des évêques, si elles avaient été le moyen choisi pour manifester leur adhésion à la constitution, il eut fallu qu'elles y fussent apposées. Mais tel n'était point le cas. Ce fut par les *placet* des Pères et par la confirmation solennelle de Pie IX, que se fit le prononcé de la définition conciliaire. S'ils avaient mis leurs noms au bas du document qui venait d'être lu devant eux, cette signature aurait été simplement une preuve authentique de sa conformité avec la constitution qu'ils avaient portée. Mais cette preuve authentique existe sous une autre forme qui est suffisante. Les notaires apostoliques furent chargés, à la fin de la session, d'en dresser les actes. La constitution fut écrite par eux, dans les termes où elle avait été lue, approuvée et promulguée ; elle fut certifiée conforme par Mgr Fessler, secrétaire du Concile. Les exemplaires portent : « *Ita est* : *Josephus*, *Episcopus S. Hippolyti*, *Secretarius Concilii Vaticani* ». Or d'après les règles reçues, cette attestation du secrétaire du Concile fait foi, comme celle du pape et des évêques qui composaient cette assemblée.

(1) Document, XXV, t. II.

Art. 6. — *Sources et cadre de notre publication.*

29. Notre étude a pour but de préciser et de mettre en lumière les enseignements théologiques de la constitution *Dei Filius*. Ces enseignements sont d'abord ceux que les pères du Concile se proposaient de nous donner : ce sont aussi les conclusions que les principes d'une saine théologie permettent d'en tirer. C'est parce que ces conclusions entrent dans notre cadre, aussi bien que les déclarations formelles du concile, que nous avons pris pour titre, non pas les *Enseignements du Concile du Vatican* ; mais *Etudes théologiques* sur ses constitutions. Nous ne nous renfermerons donc point dans le rôle de commentateur ; nous ne déterminerons pas seulement les points de doctrine affirmés par la vénérable assemblée ; nous nous proposons de faire en outre œuvre de théologien. Nous chercherons avant tout à nous pénétrer de la pensée des Pères du Concile ; mais nous examinerons aussi si leurs définitions et leurs déclarations n'entraînent point des conséquences, qu'ils se sont abstenus de formuler. Les conclusions de cet examen seront d'ailleurs presque toujours négatives ; nous suivrons bien rarement ceux des théologiens contemporains, qui ont essayé de trancher les controverses d'école, par les principes que les Pères du Vatican ont promulgués contre les rationalistes. Il y a lieu, en effet, d'admirer avec quel art le concile a su affirmer tout ce qu'il fallait pour atteindre leurs erreurs, sans rien avancer qui mit en cause les opinions théologiques librement discutées dans l'Eglise.

Pour réaliser notre but, pour nous bien rendre compte des sentiments exprimés par le Concile, nous devons rechercher les intentions qui animaient ses membres, au moment de leur vote ; nous devrons aussi tenir compte de la tradition de l'Eglise sur les questions qu'ils ont traitées ; car ils étaient tous animés du désir de rester fidèles à cette tradition, et l'assistance du Saint-Esprit leur assurait cette fidélité.

Or les intentions des Pères du Concile nous pourront être manifestées par *trois moyens principaux* : le texte authentique de la constitution, les commentaires qui en ont été faits et les actes mêmes du Concile. — La tradition de l'Eglise se révélera à nous par trois autres moyens : d'abord par les documents conciliaires et pontificaux antérieurs au concile du Vatican, surtout par ceux dont il s'est inspiré ; ensuite par les enseignements dans lesquels le Saint-Siège a précisé ou complété depuis vingt-cinq ans, les déclarations de la constitution *Dei Filius* ; enfin par les ouvrages des théologiens, surtout par ceux qui ont utilisé cette constitution.

Disons un mot de ces diverses sources auxquelles nous puiserons.

30. Le texte de la constitution *Dei Filius*, avait été distribué à tous les Pères du Concile, avant la session où ils le votèrent, et on leur en remit encore deux exemplaires, le 29 avril, à la congrégation qui suivit cette troisième session. Il était dès lors imprimé dans plusieurs périodiques ; et il ne cessa d'être réimprimé par la suite, soit séparément, soit dans des publications diverses. Il s'est glissé quelques variantes de ponctuation entre ces nombreuses éditions. Pour avoir un texte sûr, nous avons pris celui qui est inséré au procès-verbal de la troisième session du Concile. L'édition qu'en a donnée le P. Granderath dans les *Acta Concilii Vaticani*, dont nous allons parler, a été certifiée conforme par Mgr Cani, archiviste du Concile du Vatican. Nous la reproduisons en tête de nos volumes, et à notre appendice XVIII (1).

Le texte de la constitution *Dei Filius* a été l'objet d'assez nombreuses études. Nous n'essayerons pas de signaler celles qui portaient sur des points spéciaux, comme est, par exemple, l'autorité de la sainte Écriture ; car personne ne peut plus aborder les questions traitées par le Concile, sans tenir compte de ses enseignements. Nous parlons seulement des commentaires de toute la constitution.

Quelques-uns ont eu pour auteurs, des membres du Concile. Les plus importants sont ceux de Mgr Fessler, secrétaire de la vénérable assemblée (2), de Mgr Pie (3), de Mgr Martin (4) et de Mgr Manning(5), tous trois membres de la Députation de la foi. Ces commentaires sont sommaires mais très précieux.

D'autres ont été publiés par divers théologiens. Quelques-unes de ces études parurent dans des revues religieuses écrites en français. Signalons celles du R. P. Desjardins, de la compagnie de Jésus, dans le *Messager du Cœur de Jésus* (6) et dans les *Études religieuses* (7), ainsi que celles de M. l'abbé J. B. Jaugey dans la *Revue du Monde catholique* (8). Quelques autres furent publiées en volumes. Citons

(1) Quatrième colonne.

(2) *Le Concile du Vatican*, son caractère et ses actes, par Mgr Joseph Fessler, traduit de l'Allemand par un prêtre du diocèse de Paris ; Paris, 1877.

(3) *Instruction synodale du 14 juillet 1874 sur la première constitution du Concile du Vatican*, éditée dans les *œuvres complètes* de Mgr Pie et dans le volume intitulé *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent* ; Paris 1878.

(4) *Les travaux du Concile du Vatican*, par Mgr Conrad Martin, traduction ; Paris 1873.

(5) *Histoire du Concile du Vatican*, par Mgr Manning, traduction, nouvelle édition ; Paris, 1872.

(6) 12, 19, 26 mai et 2 juin 1870.

(7) Décembre 1872 : juin, septembre et novembre 1873, février et juillet 1874 ; mars, mai et juin 1876 ; janvier 1877 ; octobre, novembre et décembre 1878.

(8) 10, 25 mai et 25 juin 1870.

celle du R. P. Ciasca (1), Augustin italien, qui avait assisté au Concile, comme interprète pour les évêques orientaux, et celle du R. P. Granderath (2), jésuite allemand qui a édité les actes du Concile du Vatican. Ce dernier disposait pour son travail de toutes les ressources que fournissent les documents conciliaires ; seulement il ne les a pas mises toutes en œuvre. Il est vrai qu'il a annoté toute la Constitution ; mais ses annotations d'ailleurs très consciencieuses et très utiles, consistent en extraits des actes du Concile, et il n'a étudié que quatre questions d'une façon particulière.

31. Beaucoup de documents conciliaires peuvent servir à l'histoire et à l'intelligence de la Constitution. Ce sont les règlements du Concile, ceux de la commission de la doctrine et de la Députation de la foi, les procès-verbaux de leurs séances, les *schemata* successivement retouchés, avec les notes qui les accompagnaient, les discours des Pères, les amendements proposés par eux, et surtout les rapports présentés dans les congrégations générales, au nom de la Députation de la foi, sur ces amendements. Toutes ces pièces sont conservées aux archives du saint Concile, au Vatican ; car les discours mêmes des Pères, ont été sténographiés. Tous ces documents ont même été imprimés pour la plupart, soit *in extenso*, soit au moins en résumé, comme il est arrivé pour les discours prononcés en congrégation générale ; car l'analyse en était faite par des théologiens et distribuée ensuite aux membres de la députation de la foi.

Seulement le secret était imposé à tous ceux qui assistaient au concile ; et depuis sa suspension, le Saint-Siège n'a permis de livrer au public qu'une partie des documents dont nous venons de parler.

Des discours prononcés en congrégation générale pendant les discussions des *schemata*, il n'a laissé publier que les rapports des députés de la foi. Une partie des procès-verbaux divers n'ont pas non plus été imprimés. La discrétion impose en effet de garder le silence sur des discussions, dont la divulgation pourrait nuire à la réputation d'évêques encore vivants. Mais depuis plusieurs années, le gardien des archives du concile, Mgr Cani, a cru pouvoir donner communication de tous les documents ou parties de documents, qui paraissaient utiles pour l'interprétation des enseignements conciliaires. C'est ainsi qu'il a été possible de publier les rapports faits au nom de la Députation de la foi, et les extraits

(1) *Examen critico-apologeticum* super Constitutionem dogmaticam de fide catholica, editam in sessione tertia SS. Œcumœnici Concilii Vaticani, auctore P. A. Ciasca, ordinis eremit. S. Augustini. Rome, 1872.

(2) *Constitutiones dogmaticæ* sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ a Theodoro Granderath, societatis Jesu presbytero. Fribourg en Brisgau, 1892.

des procès-verbaux de cette députation, qui pouvaient compléter les renseignements fournis par ces rapports.

Certaines pièces officielles qui devaient être tenues secrètes, avaient d'ailleurs été divulguées par des indiscrétions coupables, pendant les délibérations même de la grande assemblée. D'autres l'avaient été ensuite de diverses manières.

On fit même des recueils de ces documents. Quelques-uns de ces recueils ont eu pour auteurs des vieux catholiques ou des protestants; d'autres ont été publiés par des catholiques. A la première catégorie appartiennent celui du docteur Friedrich (1), qui publia ensuite une *Histoire du Concile du Vatican* qui a été mise à l'index, et celui du docteur Friedberg (2), qui était animé du même esprit. A la seconde catégorie appartiennent ceux de Mgr Cecconi, archevêque de Florence, de Mgr Martin, évêque de Paderborn et du Père Granderath. Mgr Cecconi entreprit en 1872, d'écrire l'histoire documentée du Concile du Vatican (3). Il n'a malheureusement pas poursuivi son travail : il s'est arrêté aux préliminaires du Concile. Nous lui avons emprunté quelques extraits des procès-verbaux de la Commission directrice qui prépara le Concile. Mgr Martin a réuni les *schemata* distribués aux Pères et les *postulata* qu'ils ont présentés ; mais il ne donne que la dernière formule des *schemata* ; or pour la constitution *Dei Filius*, cette formule n'est pas autre que le texte qui fut promulgué en session (4).

L'ouvrage du R. P. Granderath forme le tome septième (5) de la belle collection des actes des Conciles récents, publiée par les jésuites allemands de la maison de Sainte-Marie-au-Lac.

La première partie du volume contient des documents certifiés authentiques par l'archiviste du Concile. Ce sont les lettres apostoliques de convocation au Concile, les procès-verbaux des quatre sessions avec le texte des deux constitutions promulguées, enfin le texte des *schemata* de ces constitutions proposées par la Députation de la foi, les amendements demandés par les Pères, les rapports faits sur ces amendements au nom de la Députation et les votes qui ont suivi ces rapports.

(1) *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni* 1870. 2 vol. Nordlingue, 1871.

(2) *Sammlung der Aktenstücke* zum ersten vaticanischen Concil. Tubingue, 1872.

(3) *Histoire du Concile du Vatican* d'après les documents originaux, traduit de l'Italien par M. Bonhomme et M. Duvillard. 4 vol. Paris, 1887.

(4) *Omnium Concilii Vaticani* quæ ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio. Paderborn, 1873.

(5) *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, collectio lacensis. Tomus septimus : *Acta et decreta sacrosancti œcumenici concilii Vaticani.* Accedunt permulta alia documenta ad Concilium ejusque historiam spectantia. Fribourg en Brisgau, 1890.

Une seconde partie est formée d'appendices divers. Le plus grand nombre sont des documents historiques relatifs à la préparation du Concile et aux passions politiques qu'il excita dans la plupart des états. On y trouve aussi les *schemata* élaborés par la commission de la doctrine et distribués au Concile, les *postulata* des Pères, les actes des congrégations générales. Le P. Granderath a, en outre, obtenu l'autorisation d'extraire des procès-verbaux de la Députation de la foi, tous les amendements successivement proposées par ses membres, soit pour l'ensemble, soit pour le détail de nos constitutions.

Nous avons transcrit de cette consciencieuse collection, les documents conciliaires qu'on trouvera dans nos appendices (voir n. 36). C'est ce recueil que nos références désigneront sous le titre d'*Acta*.

32. La constitution *Dei Filius* est revenu sur plusieurs questions, qui avaient déjà été résolues par des Conciles ou par le Saint-Siège. Elle renvoie elle-même au second Concile d'Orange, au quatrième et au cinquième Concile de Latran et au Concile de Trente ; mais dans un grand nombre de passages, ses rédacteurs se sont surtout inspirés des lettres de Pie IX relatives au rationalisme et au semi-rationalisme. Les actes du Concile en font foi ; d'ailleurs une simple comparaison des documents suffirait à le prouver ; car les expressions mêmes de Pie IX sont souvent reproduites par la Constitution. Nous aurons donc encore une excellente source d'information, dans ces déclarations et ces décrets antérieurs au Concile du Vatican.

33. De son côté, Léon XIII, qui avait assisté au Concile et qui connaît les précieux documents de ses archives, est revenu dans plusieurs de ses lettres sur les points enseignés par la constitution *Dei Filius*. Son encyclique *Aterni Patris* sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin (4 août 1879), et son encyclique *Libertas* sur la liberté (20 juin 1888) développent ce que le Concile avait dit des rapports de la foi et de la raison. Son encyclique *Humanum genus* relative à la franc-maçonnerie (20 avril 1884), a stigmatisé à nouveau les erreurs du naturalisme déjà condamnées par notre constitution. Son encyclique *Sapientiæ christianæ* sur les devoirs politiques des chrétiens (1er janvier 1890), rappelle les déclarations des Pères du Vatican, au sujet de notre obligation de lutter contre l'erreur et au sujet de la nature de la foi. Son encyclique *Providentissimus Deus* sur l'étude de l'Ecriture Sainte (18 novembre 1893), complète et précise leurs enseignements sur l'inspiration et l'interprétation de nos Saints Livres. La condamnation du Rosminianisme par le Saint Office (14 décembre 1887), réalise en grande partie un *postulatum* contre l'ontologisme présenté par Léon XIII, encore cardinal, lors de la discussion du second chapitre de la constitution *Dei Filius*.

Ces précieux documents nous aideront aussi à bien comprendre cette constitution.

34. Nous n'avons pas négligé non plus de consulter les ouvrages écrits sur les matières dont elle traite. Ceux qui ont été publiés depuis sa promulgation, nous ont particulièrement servi. Citons les articles du Dr Kupper sur Gunther et du Dr Kessel sur Hermès. dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, les traités *de Deo uno* et *de Scriptura et traditione* du cardinal Franzelin, les traités *de Religione* et *de Virtutibus infusis* du cardinal Mazzella, la *Logique surnaturelle* du chanoine Didiot. On trouvera, à chaque article, l'indication des autres ouvrages auxquels nous devons quelque lumière.

35. La division en chapitres et en paragraphes, adoptée par le Concile pour la Constitution *Dei Filius*, sera celle de ce travail. En tête de nos études sur chaque paragraphe, nous remettrons sous les yeux de nos lecteurs, la traduction de ce paragraphe. Elle sera suivie d'un sommaire détaillé de toutes les questions étudiées. La nature et le nombre de ces questions varieront suivant l'importance des paragraphes. Cependant pour mettre plus de régularité dans notre exposition, nous partagerons ces questions en articles, d'une étendue à peu près uniforme.

36. Nous avons reproduit en appendices, les documents utiles pour l'étude que nous avons entreprise. Nous n'avons pas exploité tous les détails de ces documents : un pareil travail n'aurait pas eu de limites. Nos intelligents lecteurs sauront tirer de ces pièces la matière d'observations et d'études, que nous n'avons point faites. soit parce qu'elles ont échappé à notre attention, soit parce qu'elles ne se liaient pas assez étroitement à notre sujet.

Nous avons disposé ces documents dans l'ordre que demandait l'explication de notre Constitution. Nous avons même divisé les *schemata* de la Constitution, pour en placer les divers chapitres dans les volumes qui leur sont consacrés. Nous avons disposé, en outre, ces *schemata* en regard les uns des autres, et avons adopté pour faciliter leur étude, des moyens qu'on peut lire en tête de ces documents. Naturellement nous n'avons pris dans les *schemata* prosynodaux et dans les procès-verbaux des congrégations générales et des séances de la Députation de la foi, que les parties qui se rapportaient à la Constitution dont nous nous occupons.

Le premier volume contiendra les documents qui regardent les règles générales suivies au Concile, le prologue, le chapitre I et le chapitre II de la constitution *Dei Filius*.

Le second volume contiendra ceux qui regardent le chapitre III, le chapitre IV et la conclusion de cette constitution.

Cependant, à l'exception des *schemata* de la Députation de la foi,

nous n'avons pas cru devoir diviser en deux, les documents qui intéressent tous les chapitres. Nous les avons donc laissés dans leur intégrité, les uns au premier volume : à savoir le *schema* sur la doctrine catholique de la commission prosynodale, les notes annexées au premier *schema* de la Députation de la foi et le rapport d'ensemble dont il fut l'objet de la part de Mgr Simor ; les autres au second volume : savoir les réserves faites sur toute la constitution par les Pères qui ne l'acceptèrent que par un *placet juxta modum*, les rapports de Mgr Gasser sur ces réserves, les actes de la troisième session, les procès-verbaux des congrégations générales et ceux des séances de la Députation de la foi.

Les documents tirés des actes du Concile du Vatican sont groupés ensemble dans le premier appendice de chaque volume, distingués les uns des autres par un numéro d'ordre et désignés sous le titre de *Documents*. C'est ce titre seul que nous leur donnerons dans nos références.

Ces documents tirés des actes du Concile du Vatican, sont suivis dans chaque volume de quelques autres pièces justificatives prises à d'autres sources.

Ces pièces sont disposées dans l'ordre des questions traitées, et forment chacune un appendice distinct. Nos références les désigneront sous le titre d'appendices.

PROLOGUE DE LA CONSTITUTION

Art. 7. — *Objet, histoire, importance et division du prologue.*

Sommaire. — 37. Objet. — 38. Histoire. — 39. Importance. — 40. Division.

37. La commission prosynodale avait donné un prologue assez court (1) à son *schema* d'une constitution sur la doctrine catholique contre les erreurs dérivées du rationalisme. Ce prologue rappelait les erreurs modernes qui sapent les fondements de toute révélation, et celles qui se sont glissées au sein du catholicisme par une confusion déplorable entre la foi et la raison. Il n'y était question ni du Concile de Trente et de ses fruits nombreux, ni du protestantisme. C'était donc une simple introduction à la constitution, car celle-ci avait pour unique objet la condamnation du rationalisme absolu et des erreurs qui en étaient sorties.

Mais au cours de la discussion de ce *schema* en congrégation générale, plusieurs Pères du concile témoignèrent le désir que ce prologue placé en tête de la première constitution, établit une liaison entre le Concile du Vatican et celui de Trente (2). La Députation de la foi tint compte de ces vœux, et donna beaucoup plus d'ampleur au prologue. Elle y fit ressortir les rapports du Concile du Vatican avec les conciles précédents, et surtout avec celui de Trente. Elle indiqua donc les fruits sans nombre que, par la grâce de Dieu, le Concile de Trente produisit dans l'Église ; elle rappela en même temps les maux qui naquirent de la manière dont les protestants et certains catholiques rejetèrent ou négligèrent ses décrets. Elle signala spécialement parmi ces maux, les erreurs qui pullulent aujourd'hui dans les chaires protestantes, dans les écoles rationalistes et jusque dans certaines théories défendues par des catholiques. Elle présenta enfin le nouveau Concile qui s'ouvrait, comme le remède suprême que Pie IX avait voulu opposer à tant de maux. Il lui fut facile d'encadrer dans ces considérations, ce que le *schema* prosynodal disait des erreurs modernes ; puisque ces erreurs, que le Concile du Vatican allait condamner, sont issues du protestantisme que le Concile de Trente avait combattu.

(1) Document VI.
(2) Document VII, § II ; et Document VIII.

Le prologue de la Constitution *Dei Filius* devint ainsi une introduction générale à tous les travaux que le Concile du Vatican avait en vue de réaliser, et plus particulièrement aux constitutions dogmatiques qu'il se proposait de porter.

38. Le *schema* de Mgr Martin rédigé suivant ce plan, fut étudié et retouché par la Députation de la foi à sa troisième et à sa quatrième séance, le 1er et le 2 mars. Après ces retouches, il fut soumis au Concile, qui le discuta à la 31e et à la 32e congrégation, le 22 et le 23 mars. On entendit successivement onze orateurs : le 22, Mgr Moreno, évêque d'Ivrée, Mgr Gandolfi, évêque de Corneto, Mgr de Dreux Brézé, évêque de Moulins, Mgr Strossmayer, évêque de Bosnia ; le 23, Mgr Caixal, évêque d'Urgel, Mgr Ferré, évêque de Casal, Mgr Meignan, évêque de Chalons, Mgr Magnasco, évêque de Bolinie, Mgr Whelan, évêque de Wheeling, Mgr Haynald, évêque de Colocsa et Mgr Filippi, évêque d'Aquila. Les amendements proposés par les Pères furent imprimés et distribués à la 33e congrégation, le 24 mars (1). La Députation de la foi les discuta le 25, et le lendemain 26, Mgr Simor archevêque de Gran, fit en son nom, un rapport à leur sujet (2). Il n'y avait que trois de ces amendements qui touchassent à la doctrine. Mgr Simor en demanda le rejet. Les Pères allaient donner leurs suffrages, lorsque Mgr l'évêque de Wheeling, qui était l'auteur de ces trois amendements, déclara qu'il les retirait, et pria qu'on ne procédât point au vote. On obtempéra à son désir (3). Le *schema* du prologue retouché d'après les autres amendements, devait néanmoins être l'objet d'un vote. Il fut discuté et amendé par la Députation de la foi à sa 17e séance, le 27 mars. Il fut aussitôt imprimé (4). On distribua à tous les Pères du Concile, le 28 mars, à la 35e congrégation. Ils le votèrent à l'unanimité, à la congrégation suivante qui se tint le 29. Depuis ce moment, l'histoire du prologue se confond avec celle de la constitution *Dei Filius* dont il fait partie.

39. Malgré son ampleur, ce prologue n'est qu'une introduction. Comme le disait Mgr Simor au début de son rapport du 26 mars (5), il n'a point le caractère dogmatique des chapitres et des canons qui le suivent. Nous n'y trouverons donc point de définition, ni de condamnation. Néanmoins émanant d'une si haute autorité, il mérite à tous égards la plus grande attention. Il aide d'ailleurs à mieux comprendre les enseignements du Concile ; car c'est pour préparer les esprits à ces enseignements, que ce prologue a été rédigé.

(1) Document IX.
(2) Document X.
(3) *Ibid.*
(4) Document XVII avec les variantes mises en notes.
(5) Document X.

40. Nous avons déjà montré la trame générale de ce préambule. Indiquons comment les vues qui y sont exprimées, se partagent entre les sept paragraphes qui le composent et auxquels nous aurons à nous arrêter. Après le titre par lequel nous commencerons, un premier paragraphe rappelle l'assistance que Jésus-Christ donne à son Eglise par les Conciles, et qu'il lui a donnée en particulier par le Concile de Trente si fécond en résultats. Le second paragraphe met en opposition avec ces heureux fruits, les grands maux qui sont nés du mépris de ce grand concile ou de l'oubli de ses décrets. La principale source de ces maux est dans le protestantisme, qui a suivi jusqu'à leurs extrêmes conséquences, les principes dissolvants d'où il était né, au lieu d'accepter les remèdes qui lui étaient offerts. C'est donc au protestantisme, tel qu'il est devenu depuis le seizième siècle, qu'est consacré le troisième paragraphe. Le protestantisme a ouvert la route au rationaliste absolu, ennemi déclaré de la religion chrétienne et de tous ses dogmes ; et ce rationaliste, à son tour, a trouvé un écho, au sein du catholicisme lui-même, dans les erreurs qui confondent la foi avec la raison. Le quatrième paragraphe avait dépeint les excès du rationalisme absolu. Le cinquième déplore l'aveuglement des catholiques qui ont perdu le sens de la foi et altéré sa pureté. Le sixième fait connaître les sentiments et les devoirs de l'Eglise, en présence de ces erreurs de toute sorte. Enfin le septième expose comment Pie IX n'a cessé de remplir la mission doctrinale, que ces erreurs lui imposaient, et comment il va la remplir encore, avec les évêques réunis par lui au Concile du Vatican.

Nous ne pourrons exposer les considérations rappelées dans ces divers paragraphes avec tout le détail qu'elles comporteraient ; nous nous contenterons de les étudier autant qu'il faudra pour entrer dans la pensée des Pères du Concile.

Titre et suscription de la constitution.

Traduction. — [Constitution dogmatique sur la foi catholique, portée à la troisième session du Très saint Concile œcuménique du Vatican] (1).

Pie évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, avec l'approbation du saint Concile, pour perpétuelle mémoire (2).

(1) *Constitutio dogmatica de fide catholica* edita in SS. Concilii Vaticani sessione tertia.

(2) Pius Episcopus, servus servorum Dei, Sacro approbante concilio, ad perpetuam rei memoriam.

ART. 8. — *Titre de la Constitution Dei Filius.*

41. Ce titre se compose de deux parties. L'une : « *Constitution dogmatique sur la foi catholique* », qui existait avant sa promulgation ; l'autre « *portée à la troisième session du Très saint Concile œcuménique du Vatican* » qui fut ajoutée après cette promulgation. Il n'y a pas lieu de nous arrêter à cette seconde partie, qui ne fait que relater une date et un fait certain ; mais il ne sera pas inutile de dire quelques mots de la première partie, qui constitue sinon un titre proprement dit et authentique, au moins une annonce du contenu de la Constitution.

Ce titre n'a point d'ailleurs été choisi sans de graves raisons. Il ne se trouvait point en tête du *schema* prosynodal. Ce *schema* était en effet intitulé : *Schema d'une Constitution dogmatique sur la doctrine catholique contre les nombreuses erreurs dérivées du rationalisme. Schema Constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos.* Ce titre primitif fut abandonné, pour celui de *Constitutio dogmatica de fide catholica*, lorsque la Députation de la foi remania le *schema*.

Pourquoi la Députation fit-elle ce changement ? Elle a répondu elle-même à la question dans les notes qu'elle ajouta à son premier *schema* (1). Ces notes donnent la raison de deux modifications apportées au titre : l'une relative à la suppression des mots : *contre les multiples erreurs dérivées du rationalisme* ; l'autre relative au remplacement du terme de *doctrine catholique, de doctrina catholica*, par celui de *foi catholique, de fide catholica*.

Les mots : « *contre les multiples erreurs dérivées du rationalisme* » furent supprimés, parce que le nouveau *schema*, tout en exposant les mêmes points de doctrine que l'ancien, ne les envisageait pas du même point de vue. L'ancien *schema* se présentait comme une condamnation du rationalisme ; ses premiers chapitres étaient intitulés : *condamnation du matérialisme et du panthéisme, condamnation du rationalisme* : c'étaient les erreurs dérivées du rationalisme qui étaient la raison de ses chapitres. Mais les Pères du Concile avaient demandé qu'au lieu des allures d'une condamnation portée contre les erreurs, la Constitution prit celles d'une définition de la doctrine catholique. La Députation de la foi se conforma à ce vœu. Les chapitres de son *schema* exposèrent la doc-

(1) Document VII.

trine catholique ; la condamnation des erreurs fut placée au second plan et formulée surtout dans des canons, annexés aux chapitres comme des corollaires. Le titre « *contra multiplices errores* » n'aurait donc pas annoncé ce qu'elle contenait. C'est pourquoi elle le fit disparaître.

Mais le simple titre *de doctrina catholica* devenait dès lors insuffisant. Ce n'était pas en effet toute la doctrine catholique, que la constitution exposait. Elle se contentait de formuler les enseignements de l'Eglise, rejetés par les erreurs du temps présent. La députation pensa que le titre *de fide catholica* était celui qui convenait. La foi considérée dans ses fondements, son acte, ses droits, ses *affirmations* sur les mystères, était en effet l'objet des *négations* des rationalistes. On adopta donc ce titre et nous le retrouvons en tête de tous les *schemata* de notre constitution jusqu'au vote en session.

Cependant, d'après les actes authentiques du Concile (1), ce titre ne fut pas prononcé à la session publique. Le sous-secrétaire du Concile commença sa lecture de la constitution par la suscription : *Pius Episcopus*. Le titre *de fide catholica* fut mis cependant en tête de toutes les éditions de la constitution, comme il avait été mis en tête des *schemata*.

Suivant la pensée première de la Députation de la Foi, le même titre *de fide catholica* devait être donné à la constitution relative aux principaux mystères de la foi, qui répondait à la seconde partie du *schema* prosynodal. Cela résulte des notes annexées au premier *schema* de la constitution *Dei Filius*, que la Députation soumit au Concile. Cela résulte aussi de la manière dont s'expriment les procès-verbaux. Néanmoins le *schema* de la seconde constitution, qui fut préparé par la Députation de la foi, portait le titre de *schema* remanié sur la doctrine catholique, *schema reformatum de doctrina catholica* (2), et dans un rapport fait au nom de la Députation de la foi, il est intitulé : *de præcipuis mysteriis fidei* (3). D'ailleurs la constitution *Dei Filius* n'a jamais eu le titre de *première* constitution de la *foi catholique*, comme la constitution *Pastor æternus* porte celui de *première* constitution *sur l'Eglise* ; elle est intitulée simplement : *Constitutio dogmatica de fide catholica*.

42. Après ce que nous venons de dire de l'histoire de ce titre, il y a lieu de se demander *quelle autorité il* possède. Les canonistes admettent que les titres des décrets du droit canon, jouissent d'une pleine autorité pour déterminer le sens de ces décrets, lorsque ces

(1) Document, XXV, t. II.
(2) *Acta*, col. 553.
(3) Document, XXII, t. II.

titres émanent de la même autorité qui a porté les décrets, ou lorsqu'ils ont été approuvés par cette autorité, comme il est arrivé pour les collections authentiques. En vertu de ce principe, les titres *De Deo, rerum omnium Creatore, de revelatione, de fide, de fide et ratione*, placés en tête des quatre chapitres de la constitution *Dei Filius*, ont autant d'autorité que les déclarations mêmes des chapitres, parce que ces titres ont été promulgués avec la Constitution et qu'ils font corps avec elle. Mais en est-il de même du titre général : *Constitutio dogmatica de fide catholica*, mis en tête de la constitution ? On aurait quelques motifs de le penser, puisque, d'une part, la Députation de la foi a présenté ce titre aux pères du Concile, comme nécessaire pour marquer le lien qui unit tous les chapitres ensemble, et que, d'autre part, le même titre a été imprimé en tête de tous les *schemata*, et de tous les exemplaires, sortis des presses pontificales qui furent distribués aux pères du Concile. Cependant, à notre avis, il n'a pas le caractère authentique des titres des chapitres ; il ne fait pas comme eux corps avec la constitution : car, comme nous l'avons vu, il n'a pas été promulgué avec elle. Nous ne pensons pas que ce soit là un oubli du sous-secrétaire, bien qu'à la session suivante (1) on ait lu le titre : « *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* », en tête de la constitution qui y fut promulguée. Mais, quand ce serait l'effet d'un oubli, la question devrait être résolue de la même façon ; car il n'en resterait pas moins vrai, que les votes des pères et la confirmation du Souverain Pontife en session, ne tombèrent point sur ce titre qui n'avait pas été lu.

Est-ce à dire que ce titre n'a aucune espèce d'autorité et serait-il loisible de lui en substituer un autre qui semblerait préférable ? Assurément non. Il résulte, en effet, des procès-verbaux du Concile et des éditions sorties des presses pontificales, que ce titre a été regardé par les membres de la vénérable assemblée, comme répondant à leur pensée sur la Constitution. Sans avoir un caractère authentique, dans le sens le plus strict du mot, il a donc droit au plus grand respect. On ne saurait donner à aucune partie de la constitution, une interprétation qui ne cadrerait pas avec ce titre, puisque cette interprétation serait contraire à la pensée des Pères qui ont porté cette constitution.

43. Il y a donc lieu d'expliquer ce titre. Qu'est-ce d'abord qu'une *Constitution dogmatique* : *constitutio dogmatica* ? Le mot *constitution* a le même sens que les mots *loi, décret, règle, canon*. Une *Constitution dogmatique* est donc une règle portée par les chefs de l'Eglise et à laquelle les fidèles doivent conformer leur foi. D'après l'usage reçu, on ne donne pas ce nom à une simple définition qui impose

(1) *Acta*, col. 482.

un point de doctrine, ni à un simple canon qui condamne une assertion hérétique ; on réserve plutôt ce nom de constitution à un ensemble de définitions et de déclarations, auxquelles peuvent se mêler des canons qui frappent l'hérésie. Ce titre convient donc parfaitement au document que nous étudions.

Cette constitution porte sur *la foi catholique, de fide catholica*. Que signifie cette expression ? Elle ne veut pas dire que la Constitution *Dei Filius* définit des vérités de foi catholique ; car autrement ce titre pourrait s'appliquer à presque toutes les constitutions dogmatiques. Ce titre exprime donc que la Constitution *Dei Filius* traite de la nature, des conditions ou des propriétés de la foi catholique elle-même. Mais qu'est-ce que la foi catholique ? Le chapitre III de notre Constitution nous explique ce qu'il faut entendre par la *foi* et aussi ce qu'il faut entendre par la *foi catholique*. Or il n'y a pas lieu de penser que dans le titre de la Constitution, ces expressions auraient un autre sens qu'au chapitre III. Voyons donc quel sens leur donne ce chapitre.

Il définit la foi une vertu surnaturelle, par laquelle prévenus et aidés de la grâce, nous croyons à la vérité de ce que Dieu a révélé, à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait se tromper, ni nous tromper. Il ajoute que la foi divine et catholique est celle qui nous fait croire toutes les vérités contenues dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle et que l'Eglise nous propose de croire comme révélées. C'est de cette foi que doit s'entendre notre titre. C'est donc cette foi qui est l'objet de la Constitution *Dei Filius*.

Et, en effet, comme le faisaient observer les notes jointes au *schema* distribué le 14 mars (1), ce qui est enseigné aux deux premiers chapitres sur Dieu Créateur de toutes choses et sur la révélation, regarde les vérités dont la connaissance précède la foi, ou les préambules de la foi ; les deux autres chapitres sont consacrés à la foi elle-même et à ses rapports avec la raison.

S'il en est ainsi, pourra dire quelqu'un, le titre : Constitution dogmatique sur la foi, *de fide*, n'était-il pas suffisant ? Etait-il besoin d'ajouter le mot *catholique* ? Peut-être en effet ce titre *de fide* aurait-il pu être adopté ; car tous les enseignements de la Constitution se rapportent à la foi en général ; il n'y a que quelques paragraphes qui concernent la foi catholique en particulier.

Cependant le titre *de fide catholica* était préférable. La foi catholique est en effet la foi par excellence ; c'est la foi divine avec toutes les conditions qui la rendent parfaite. Tous les enseignements de notre Constitution relatifs à la foi en général, sont donc vrais de

(1) Document VII.

la foi catholique ; et d'autre part il est des parties du chapitre troisième qui ont pour objet spécial la foi catholique et la foi reçue sous le magistère de l'Eglise.

D'ailleurs en choisissant ce titre, les membres de la Députation de la foi, avaient en vue non seulement la constitution *Dei Filius*, mais encore celle qu'ils avaient préparée sur les principaux mystères de la foi catholique (1) ; or cette dernière constitution ne pouvait être intitulée constitution de la foi.

Art. 2. — *Suscription de la constitution Dei Filius.*

Cette suscription est celle du Souverain Pontife : *Pius Episcopus Servus servorum Dei* ; et elle mentionne la part du Concile dans les décisions prises : *sacro approbante Concilio.*

44. *Pius Episcopus, Servus servorum Dei.* C'est le Souverain Pontife qui promulgue personnellement les définitions du saint Concile. Ce rôle appartient en effet au chef du corps épiscopal. Comme Saint Pierre prenait la parole au nom des Apôtres, c'est son successeur qui doit déclarer à l'Eglise, ce que lui et ses frères réunis en corps, définissent et décrétent. La primauté lui assigne en tout une place qui le détache des autres et le met au-dessus d'eux. Non seulement c'est lui qui convoque le Concile et le préside par lui-même ou par ses légats ; il lui appartient encore d'en confirmer les décisions, s'il n'a pas assisté aux sessions où elles ont été portées, et de les promulguer, s'il les a prises avec les évêques.

Aussi les Conciles généraux qui n'ont pas eu l'honneur d'être présidés par le Pontife Romain, lui ont-ils demandé la confirmation de leurs actes ; et parmi ces actes l'Eglise n'a reconnu force de définition ou de lois, qu'à ceux-là seulement qui ont été approuvés par le successeur de Saint Pierre. C'est pourquoi encore les décrets des Conciles présidés par le pape, sont toujours portés en son nom. Les collections de Conciles en font foi, pour les décrets dont la suscription a été conservée jusqu'à nous. Cette suscription est partout celle du pape. La suscription placée en tête des constitutions du Concile du Vatican est donc conforme à la tradition. Elle avait été employée au quatrième Concile de Latran, au premier Concile général de Lyon, au Concile de Florence, et enfin au cinquième Concile de Latran, le dernier qui ait été présidé par un Souverain Pontife.

45. *Sacro approbante Concilio.* L'autorité du Souverain Pontife suffirait pour donner à ses définitions une pleine valeur ; mais lorsqu'il appelle les évêques du monde catholique, à siéger en un concile œcuménique, c'est pour leur faire exercer avec lui le ministère de

(1) Document VII.

juges de la foi, que le corps épiscopal a reçu de Jésus-Christ. Nous reviendrons sur ce point. Notons seulement ici que c'est pour ce motif, que l'approbation de la constitution par le Concile, est mentionnée dans la suscription.

PARAGRAPHE I. — **Les fruits des Conciles, en particulier de celui de Trente.**

Traduction. — Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu et le Rédempteur du genre humain se préparait à retourner vers son Père céleste, il promit d'être avec son Eglise militante de la terre, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. Aussi n'a-t-il manqué en aucun temps de soutenir son épouse bien aimée, de l'assister dans son enseignement, de bénir ses œuvres et de la secourir dans ses périls. Cette providence qu'il déploie pour le bien de son Eglise, s'est manifestée sans interruption par d'autres bienfaits ; mais elle s'est aussi montrée avec une *éclatante évidence dans les grands fruits que l'univers* chrétien a retirés de la célébration des Conciles œcuméniques, et notamment du Concile de Trente, bien qu'il se soit tenu dans des temps mauvais. Grâce à ce Concile, les dogmes très saints de la religion ont été définis avec plus de précision, exposés avec plus d'ampleur, les erreurs ont été condamnées et arrêtées ; la discipline ecclésiastique s'est relevée et fortifiée, l'amour de la science et de la piété s'est augmenté au sein du clergé, des séminaires se sont ouverts pour former la jeunesse à la sainte milice ; on a vu enfin les mœurs du peuple chrétien restaurées par les soins qu'on a mis à mieux instruire les fidèles et à leur faire fréquenter davantage les sacrements. En outre les liens qui unissent les membres de l'Eglise à son chef visible ont été resserrés, et une vigueur nouvelle a été donnée à tout le corps mystique du Christ. On doit à ce Concile la multiplication des familles religieuses, la naissance d'autres institutions pieuses et aussi la persévérance de ce zèle qui s'applique sans relâche et jusqu'à l'effusion du sang à propager le royaume de Jésus-Christ au loin par tout l'univers.

Sommaire. — 46. Division du paragraphe.

Art. 10. — *Rôle des Conciles, en particulier de celui de Trente, dans l'assistance donnée par Jésus-Christ à son Eglise.* — 47. Assistance promise et donnée par Jésus-Christ à son Eglise. — 48. Règles suivies par Dieu dans cette assistance. — 49. Elle se manifeste spécialement dans les conciles. — 50. Pourquoi notre prologue n'a-t-il rien dit des bienfaits dont Dieu comble l'Eglise par les Souverains Pontifes. — 51. Proportion des secours divins accordés aux papes et aux Conciles. — 52. Part de choix qu'y a eue le Concile de Trente.

Art. 11. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, relativement à la doctrine.* — 53. Déclaration du Prologue. — 54. Le fond des doctrines protestantes. — 55. Le Concile de Trente y oppose des définitions précises. — 56. Ces définitions fécondent la théologie catholique. — 57. Elles stérilisent la théologie protestante et ne lui laissent d'autre champ que le rationalisme. — 58. Projets du Concile du Vatican relativement à la doctrine.

Art. 12. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, relativement à la discipline.* — 59. Réforme du clergé par le Con-

cile de Trente. — 60. Régénération du peuple chrétien, conséquence de la réforme du clergé. — 61. *Schemata* disciplinaires préparés pour le Concile du Vatican. — 62. Analyse de ceux qui ont été distribués au Concile. — 63. *Postulata* des Pères du Concile relatifs à la discipline.

ART. 13. — *Résultats du Concile de Trente et projets du concile du Vatican, par rapport aux relations des membres de l'Eglise avec le Souverain Pontife.* — 64. Les décrets du Concile de Constance et l'esprit schismatique du Concile de Bâle. — 65. Esprit opposé du Concile de Trente. — 66. Lutte entre ces deux courants et influence du Concile de Trente jusqu'à nos jours. — 67. L'esprit du Concile de Trente anime le Concile du Vatican. — 68. *Schemata* préparés par la commission politico-ecclésiastique. Pourquoi ils ne furent pas admis par la congrégation directrice.

ART. 14. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, par rapport aux congrégations religieuses.* — 69. Résultats du Concile de Trente à cet égard. — 70. *Schemata* et *postulata* destinés au Concile du Vatican et relatifs aux religieux.

ART. 15. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, par rapport à la diffusion du catholicisme dans les pays lointains.* — 71. Résultats du Concile de Trente. — 72. Projets du Concile du Vatican.

46. Un livre ou plutôt un pamphlet, publié en Allemagne sous ce titre : *le Pape et le Concile* (1), avait prétendu qu'un Concile ne saurait produire aucun fruit, dans les conditions qui sont faites aujourd'hui à l'Eglise. Il en donnait pour preuve le Concile de Trente, « dont les résultats, disait-il, étaient demeurés si loin en arrière des réformes espérées et réclamées ».

Mgr Pie (2) laisse entendre que ces calomnies ne furent pas complètement étrangères aux motifs qui déterminèrent les Pères du Vatican à rappeler l'assistance que Jésus-Christ a donnée à son Eglise par les Conciles, et en particulier par celui de Trente. Il était naturel, du reste, d'affirmer en tête d'un premier décret, la raison des solennelles assises tenues par l'épiscopat ; or cette raison se résumait dans les heureux résultats qu'on en attendait pour l'Eglise, à cause des promesses de Jésus-Christ et du bien produit par les Conciles précédents, en particulier par celui de Trente.

Parmi les grands avantages dont on fut redevable à ce dernier Concile, notre prologue devait mentionner de préférence ceux que Pie IX avait eus en vue en convoquant le Concile du Vatican. Or, au moment où il faisait cette convocation, ce grand Pape avait affirmé la multiplicité et l'objet de ces espérances ; il avait comme tracé le programme de cette auguste assemblée, en constituant, outre une commission des rites et des cérémonies, cinq autres commissions chargées de préparer à l'avance la matière des travaux des vénérables Pères : la commission théologico-dogmatique, la commission

(1) Sous le pseudonyme de *Janus*, traduit en français par Girard Teulon. 1869.

(2) *Instruction synodale sur la première constitution du Concile du Vatican.*

disciplinaire, la commission politico-ecclésiastique, la commission pour les ordres réguliers et la commission pour les églises orientales et les missions. Les délégations des Pères du Concile furent divisées comme ces commissions (1).

Est-ce à dessein ou par une simple coïncidence, nous ne savons ; mais notre Constitution groupa les résultats réalisés per le Concile de Trente et attendus du Concile du Vatican en cinq classes, qui répondent précisément à l'objet des cinq commissions préparatoires constituées par Pie IX.

Ce début, peut donc se diviser en six parties, que nous étudierons dans autant d'articles : 1° Assistance que Jésus-Christ a donnée à son Eglise par les Conciles, en particulier par celui de Trente ; 2° fruits produits dans l'Eglise par les Conciles, surtout par celui de Trente, et attendus de celui du Vatican, par rapport à la doctrine ; 3° par rapport à la discipline ; 4° par rapport aux relations des membres de l'Eglise avec le Souverain Pontife ; 5° par rapport aux ordres religieux et aux institutions qui tendent à la perfection des chrétiens ; 6° par rapport à l'apostolat dans les missions.

ART. 10. — *Rôle des Conciles, en particulier de celui de Trente, dans l'assistance donnée par Jésus-Christ à son Eglise.*

47. Deux points sont mis en relief au début de notre prologue : d'une, part l'assistance que Jésus-Christ donne sans cesse à son Eglise, et d'autre part, le rôle que les Conciles, et en particulier celui de Trente, ont eu dans cette assistance.

Les paroles (2) qui rappellent l'assistance surnaturelle accordée par Dieu à l'Eglise n'ont pas besoin d'ête expliquées. Faisons seulement ressortir la justesse et la suite des pensées. Elles reposent toutes sur la promesse de Jésus-Christ qui est rappelée ici : « *Allez enseigner toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* (3) ».

(1) Il n'y eut pas de délégation répondant à la commission politico-ecclésiastique, parce que cette commission ne fournit aucun *schema* au Concile.

(2) Dei Filius et generis humani Redemptor Dominus noster Jesus Christus ad Patrem cœlestem rediturus, cum Ecclesia sua, in terris militante, omnibus diebus usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit. Quare dilectæ sponsæ præsto esse, adsistere docenti, operanti benedicere, periclitanti opem ferre nullo unquam tempore destitit (Constitution *Dei Filius*, début).

(3) Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis ; et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi (MATTH., XXVIII, 19, 20).

Cette promesse se réalise certainement, puisqu'elle est faite d'une manière absolue, et qu'un Dieu ne peut manquer à ses engagements. Or, que promet Jésus à ses apôtres, lorsqu'il leur dit : « *Je serai avec vous* »? Il nous est facile d'en juger par les autres passages de l'Écriture, où Dieu tient le même langage à ceux qu'il charge d'une mission difficile. Dans tous ces passages, Dieu leur promet dans les mêmes termes, les moyens d'accomplir cette mission. « *Qui suis-je, moi*, dit Moïse (Exod., iii), *pour aller trouver Pharaon et tirer les enfants d'Israël de l'Egypte?* » Et Dieu qui l'envoie, le rassure en ces termes : « *Je serai avec toi* ». — « *Je serai avec toi, et tu mettras Madian en pièces, comme tu ferais d'un seul homme* », répond encore Jéhovah aux difficultés que lui fait plus tard Gédéon, dans une circonstance analogue. (Judic., vi; cfr. Isai., xliii ; Jerem., xv ; Judith, vi). En adressant les mêmes paroles aux apôtres, chargés par lui d'une mission plus difficile encore, que celles de Moïse et de Gédéon, Notre-Seigneur leur assure donc que, par son assistance, ils accompliront bien cette mission ; et cela, non pas seulement jusqu'à leur mort et par eux-mêmes mais encore jusqu'à la fin des siècles, par leurs successeurs ; car cette charge d'enseigner et de baptiser doit être remplie sur la terre d'une manière visible, c'est-à-dire par des hommes vivants qui représentent Jésus-Christ dans l'Eglise militante d'ici-bas, comme s'exprime notre Constitution : *Christus, ad Patrem cœlestem rediturus cum Ecclesia sua in terris militante, usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit.* Il leur donnera donc les moyens de remplir le ministère qu'il leur confie, et cela, non pas de temps en temps, mais perpétuellement et à chaque instant: *omnibus diebus.* Il sera par conséquent pour l'Eglise, suivant la belle comparaison de saint Paul (Eph., v, 25), comme un époux qui aime son épouse, qui ne s'en sépare jamais, et qui accomplit avec elle la mission de constituer une seule et même famille. *Quare dilectæ sponsæ præsto esse nullo unquam tempore destitit.* Lui donner des enfants par le baptême : *baptizantes eos* ; les élever en vrais chrétiens, en leur enseignant toute sa doctrine et leur apprenant à l'observer : *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis* : voilà les fonctions qu'il confie aux pasteurs au milieu de cette famille. Il les assistera donc dans cet enseignement, si bien qu'ils nourriront toujours l'Eglise de la véritable doctrine de Jésus-Christ : *adsistere docenti* ; il bénira la direction qu'ils lui imprimeront et toutes les œuvres qu'ils entreprendront pour elle : *operanti benedicere* ; il leur viendra particulièrement en aide aux heures difficiles : *periclitanti opem ferre.* Et notre Constitution rappelle que Jésus-Christ n'a jamais manqué à ses engagements.

48. Pour nous rendre compte de la place que les secours ordinaires de Dieu et les Conciles tiennent dans l'assistance donnée à

l'Église, il faut que nous déterminions quelques-unes des lois habituelles de cette assistance.

Rappelons d'abord, avec notre Constitution (1), qu'elle fait partie de la Providence surnaturelle de Dieu : *Hæc providentia salutaris*. On sait qu'il existe dans le monde créé, deux ordres de choses, l'ordre naturel, et l'ordre surnaturel qui se superpose à l'ordre naturel. Or, c'est la Providence de Dieu qui dispose toutes choses en vue de réaliser ses desseins, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. L'assistance surnaturelle par laquelle Jésus-Christ assure à son Eglise les moyens d'accomplir sa mission ici-bas, fait donc partie de la Providence de Dieu.

Remarquons ensuite que les créatures sont employées par la Providence à la réalisation des fins qu'elle poursuit. Les lois de la nature sont donc ses principaux instruments dans l'ordre naturel, et les moyens de sanctification une fois établis sont ses principaux instruments dans l'ordre surnaturel. Voilà comment l'admirable organisation hiérarchique que l'Eglise, a reçue de Jésus-Christ, occupe la plus large place dans les moyens que la Providence surnaturelle fait servir au salut des hommes. Seulement, non content d'avoir réglé cette organisation en constituant l'Eglise, Dieu dispose encore les événements et la marche des choses, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, pour que cette organisation se perpétue à travers les siècles et qu'elle porte toujours des fruits abondants de salut. C'est ainsi, le plus souvent, que le Sauveur accomplit sa promesse de rester avec les successeurs de ses apôtres; c'est ainsi encore qu'il assiste son Vicaire, dans les diverses fonctions de sa charge, et en particulier dans son enseignement, comme nous l'expliquera la Constitution *Pastor æternus* (2).

Cette assistance ou Providence surnaturelle s'applique, d'ailleurs, à tous les actes qui entrent dans la vie de l'Eglise. Jésus-Christ bénit donc le ministère du Pape et celui des évêques ; il bénit aussi le ministère de tous ceux qui reçoivent quelque portion de leur au-

(1) Hæc vero salutaris ejus providentia, cum ex aliis beneficiis innumeris continenter apparuit, tum iis manifestissime comperta est fructibus, qui orbi christiano e Conciliis œcumenicis, ac nominatim e Tridentino, iniquis licet temporibus celebrato, amplissimi provenerunt (Constit. *Dei Filius*, Prologue, § 1).

(2) Romani Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis œcumenicis conciliis aut rogata Ecclesiæ per orbem dispersæ sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quæ divina suppeditabat Providentia adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quæ sacris Scripturis et Apostolicis Traditionibus consentanea Deo adjutore cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo relevante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent (Constitution *Pastor Œternus*, cap. IV).

torité ; mais il le fait dans des mesures diverses. Ses promesses assurent une bénédiction plus abondante au ministère des pasteurs qui ont un rang plus élevé dans la sainte hiérarchie, et parmi les actes de ce ministère, à ceux qui ont une plus grande importance pour l'Eglise. C'est en vertu de cette loi, que l'infaillibilité des définitions dans lesquelles s'exerce la plénitude de l'autorité ecclésiastique, est pleinement garantie par cette assistance, comme nous le dirons plus tard.

Les promesses de Jésus se réalisent sans cesse, mais leur accomplissement n'est pas toujours également sensible. Nous devons examiner *ici* les manifestations extérieures et certaines de son assistance, car c'est sur ces manifestations que notre texte appelle notre attention. Il est des temps mauvais, où, comme la barque de Pierre, l'Eglise se voit ballottée par d'affreuses tempêtes, pendant que Jésus-Christ semble l'oublier et dormir. Néanmoins le *Prologue* de notre Constitution affirme que l'assistance du Sauveur *se montre constamment par des bienfaits sans nombre. Hæc vero salutaris ejus providentia, cum ex aliis beneficiis innumeris continenter apparuit...* C'est que la permanence de l'organisation de l'Eglise, l'immutabilité de sa doctrine, l'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité qui brillent en elle, sans aucune interruption, ne peuvent s'expliquer naturellement, qu'elles exigent, comme nous le dirons (ch. III), une intervention indéniable de Celui qui commande aux événements.

Si l'assistance que Jésus-Christ donne à son Eglise est constamment sensible, il est des circonstances où elle s'affirme avec plus d'éclat. Il se produit des événements, il naît des hommes, il se forme des institutions et des œuvres, qui sont visiblement suscités de Dieu pour répondre à un besoin. L'histoire de l'Eglise fait toucher du doigt cette action extraordinaire de la Providence divine, d'une façon non moins frappante que l'histoire du peuple d'Israël dans l'Ancien Testament.

Suivant les règles que nous avons posées tout à l'heure, ces effets pensibles de l'assistance de Jésus-Christ, découleront ordinairement ses actes les plus importants du ministère que le Pape et les évêques exercent dans l'Eglise, que ces effets soient constants ou extraordinaires.

Sans doute, il pourra arriver que Dieu se serve d'instruments pris en dehors de la hiérarchie sacrée ; mais ces instruments agiront toujours dans la dépendance du Souverain Pontife et de l'épiscopat, à moins que Dieu ne veuille tirer le bien du mal, comme il a fait sortir la vérité de la bouche de Balaam, et comme il s'est servi des hérésies pour amener les Pères et les théologiens à préciser et à développer les dogmes révélés. Mais il ne donnera jamais

à un homme que les chefs de son Eglise n'ont pas confirmé dans sa mission, ni à plus forte raison à un homme qu'ils condamnent et rejettent, la charge de réformer l'Eglise ou d'imprimer à son enseignement la direction qu'il doit prendre. Autrement Jésus-Christ reviendrait sur les engagements qu'il a pris vis-à-vis de saint Pierre et de ses apôtres, en les établissant pour toujours les docteurs et les chefs de son Eglise. Ces engagements condamnaient donc à l'avance toutes les prétendues réformes des révoltés, qui devaient s'élever dans la suite des âges, en prenant le titre de réformateurs.

49. Non seulement Jésus-Christ n'assiste point ceux qui agissent en dehors de la sainte hiérarchie; mais, nous l'avons dit, il a attaché ses bénédictions les plus abondantes aux actes les plus importants du ministère des pasteurs. C'est pour cela que l'assistance de Jésus-Christ sur son Eglise a dû se manifester spécialement par les fruits des Conciles œcuméniques. Notre Prologue affirme qu'il en a été ainsi. *Hæc salutaris providentia... tum iis manifestissime comperta est fructibus qui orbi christiano e conciliis œcumenicis amplissimi provenerunt.*

Le Concile œcuménique est, en effet, une assemblée de tous les évêques du monde, convoqués par le pape et réunis sous sa présidence, pour juger et statuer avec lui sur les questions de doctrine ou de discipline. Pour qu'un Concile soit œcuménique, il n'est pas nécessaire sans doute que le pape et tous les évêques du monde y soient personnellement présents; mais il faut qu'ils y soient au moins représentés, le pape par des légats, et les évêques par un nombre suffisant de leurs frères.

Le Concile œcuménique n'est donc autre chose que le collège épiscopal réuni sous la présidence de son chef. Or le collège épiscopal formant corps avec le Pontife Romain, possède la plénitude de l'autorité ecclésiastique. Les Conciles reçoivent donc de Notre-Seigneur une assistance qui sera spécialement sensible. C'est aux évêques réunis en Concile, aussi bien qu'aux évêques dispersés, que s'adresse la promesse de Jésus-Christ que notre constitution a rappelée en commençant: *Je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles.*

50. Mais l'assistance que Jésus-Christ accorde au Saint-Siège est-elle inférieure à celle qui est donnée au corps épiscopal? L'action de la papauté est-elle moins bienfaisante pour l'Eglise que celle des Conciles œcuméniques? — Non, car le Souverain Pontife, considéré personnellement, possède à lui seul une pleine autorité sur l'Eglise, et il a reçu des promesses non moins formelles que le corps épiscopal.

Pourquoi donc n'est-il pas ici question de l'action du Siège apostolique? — On peut répondre qu'il en est question, sans qu'il soit

nommé. Notre Constitution distingue en effet, d'une part, d'innombrables bienfaits que Jésus-Christ répand sans cesse sur son Eglise, et d'autre part les fruits des Conciles. Or ces innombrables et perpétuels bienfaits sont surtout dus aux Souverains Pontifes qui dirigent et gouvernent l'Eglise sans discontinuité. C'est en effet de leur autorité et de leur gouvernement que sortent ces fruits admirables dont nous parlions : la stabilité de l'Eglise, son infaillibilité, son unité, sa sainteté, sa catholicité et son apostolicité. Aussi notre constitution ne dit-elle pas que l'Eglise a retiré plus de fruits de la tenue des Conciles que du gouvernement de la papauté. Elle marque néanmoins par deux superlatifs que les résultats des Conciles ont été particulièrement grands, *amplissimi*, et que la providence de Dieu sur son Eglise y a été particulièrement sensible *manifestissime comperta est*.

Monseigneur Pie nous apprend que ces affirmations ont donné lieu à des réclamations (1) de la part de quelques-uns des évêques qui siégeaient au Vatican. « On a demandé, dit-il (2), si la part ainsi faite à l'élément conciliaire était justifiée, soit par la doctrine, soit par l'histoire, surtout en l'absence de toute mention spéciale de la papauté, à laquelle revient historiquement et doctrinalement une action plus constante et plus décisive dans l'économie du christianisme. A cette question assurément fondée et légitime et aux amendements sérieux qu'elle a inspirés, il a été répondu, poursuit le docte prélat, que les actes d'un concile présidé par le pape en personne, étant publiés en son nom, tout y portait l'empreinte et l'accent de son autorité prépondérante : que cette autorité pleinement sûre d'elle-même pouvait donc, sans préjudice, demeurer en ce début modestement incluse dans des termes généraux ; qu'en spécifiant au contraire, et en mettant dans tout leur relief les heureux effets des Conciles, la papauté donnait la raison de l'acte important auquel elle venait de se résoudre d'elle-même dans des conjonctures si difficiles. »

Ces réponses justifient parfaitement la rédaction de notre prologue. Pour expliquer la convocation du Concile du Vatican, ce sont les résultats des conciles précédents qu'il convenait de rappeler, ainsi que Mgr Gasser le fit observer, en répondant aux réclamations dont Mgr Pie vient de nous parler (3).

51. Du reste, même abstraction faite de ces explications tirées du but que l'on visait dans cet éloge des Conciles, la rédaction adoptée pour notre Constitution, paraît d'une rigoureuse exactitude,

(1) Réserve 5 d'un Père qui n'avait donné à la constitution qu'un *Placet juxta modum*. Document XXIII, t. II.
(2) *Instruction synodale sur la constitution Dei Filius*.
(3) Document XXIV, t. II.

pourvu qu'on en comprenne bien les termes. Nous avons vu, en effet, que ce n'est pas seulement en raison de l'autorité des personnes qui agissent, mais aussi en raison de l'importance de leurs actes, que l'assistance de Jésus-Christ est promise aux chefs de son Eglise. Or presque toujours les actes d'un Concile ont une importance tout à fait exceptionnelle. C'est que la réunion d'un Concile a pour fin les jugements les plus considérables, dans lesquels puisse s'exercer la juridiction ecclésiastique : tout Concile se tient pour décider des matières de doctrine ou de discipline. Aussi un Concile œcuménique qui dure quelques mois, promulgue-t-il ordinairement un aussi grand nombre de lois et surtout de jugements dogmatiques, qu'une série de pontifes qui se succèdent pendant un demi-siècle. Si l'assistance accordée par Jésus-Christ au Souverain Pontife est plus abondante dans les circonstances solennelles, où celui-ci porte des lois et surtout des définitions *ex cathedra*, celle qu'il a promise au corps épiscopal doit aussi s'exercer d'une manière spéciale vis-à-vis des conciles, et cela en raison de l'importance et du nombre des actes de ces grandes assemblées.

L'assistance que Jésus-Christ donne au Saint-Siège sera donc surtout sensible par la multiplicité et la continuité des bienfaits qui en résultent chaque jour pour nous ; pendant que son assistance sur les conciles sera d'une certaine manière plus frappante, à cause que les actes d'une assemblée de si courte durée seront la source de tant de bien.

C'est précisément ce qu'exprime notre prologue :*Hæc salutaris providentia cum ex aliis beneficiis* INNUMERIS CONTINENTER *apparuit, tum iis* MANIFESTISSIME *comperta est fructibus qui orbi christiano e conciliis œcumenicis* AMPLISSIMI *provenerunt.*

Du reste la papauté a sa part plus encore que l'Episcopat, dans les fruits que les Conciles portent au sein de l'Eglise. N'est-ce pas le Souverain Pontife qui convoque, dirige et confirme ces assemblées? Lorsque les conciles se sont dispersés, n'est-ce pas lui seul qui leur survit avec sa souveraine autorité, veille à l'observation de leurs lois et les maintient en vigueur ? La tenue d'un concile ressemble à une mission donnée dans une paroisse. Les fruits d'une mission ne sont durables, que par le ministère que le curé continue à exercer après le départ des missionnaires ; ceux d'un concile seraient plus éphémères encore, sans l'action incessante du Souverain Pontife dans l'Eglise de Dieu. Nous verrons plus loin comment le Concile de Trente s'est bien rendu compte de cette vérité, en suppliant les Souverains Pontifes de mener à terme l'œuvre que le Concile avait commencée, et de faire exécuter ses décrets.

52. Notre Constitution nous amène, en effet, à étudier avec quelque détail les fruits du Concile de Trente. Elle affirme que l'assis-

tance de Jésus-Christ y a été particulièrement sensible, malgré la difficulté des temps où il s'est tenu, *ac nominatim tridentino, iniquis licet temporibus celebrato.* La mention spéciale qui est faite ici de ce Concile s'explique par cette raison, qu'il s'était réuni pour remédier à des maux fort semblables à ceux qui affligent aujourd'hui l'Eglise. Cette mention serait d'ailleurs suffisamment justifiée par les résultats extraordinaires de cette grande assemblée ; car jamais Concile ne produisit plus de bien dans l'Eglise. C'est que jamais Concile ne porta des décrets aussi nombreux, ni aussi importants, soit en matière de foi, soit en matière de discipline. Ses jugements doctrinaux constituent comme un résumé de tous les dogmes catholiques, et ses lois forment comme un nouveau *Corpus juris*. D'après les principes que nous avons établis, il devait donc recevoir de Jésus-Christ une assistance très marquée, et porter des fruits très abondants. C'est ce qui a eu lieu, comme nous allons le voir, en entrant avec notre prologue dans le détail des résultats de ce Concile.

ART. 11. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican relativement à la doctrine.*

53. Ce que notre prologue dit ensuite de la transformation des mœurs du clergé et des fidèles, et des efforts faits jusqu'à nos jours pour la propagation de la foi, montre bien que les résultats doctrinaux qu'il attribue au Concile de Trente, ne se bornent pas à la rédaction des décrets de ce Concile ; mais qu'ils consistent encore dans les fruits que ces décrets ont portés, avec le temps, au sein de l'Eglise.

Ces résultats sont envisagés par la constitution *Dei Filius* (1) à un double point de vue : au point de vue de l'enseignement de l'Eglise et au point de vue des erreurs contraires.

L'enseignement de l'Eglise a été défini avec plus de précision, *pressius definita* : voilà la cause posée dans les décrets du Concile de Trente et dans ceux qui les ont complétés. Cet enseignement a été exposé avec plus d'ampleur et d'abondance, *uberiusque exposita* : voilà le résultat de ces décrets.

Les erreurs opposées à la saine doctrine ont été condamnées, *errores damnati* : voilà la cause posée dans les décrets. Ces erreurs ont été arrêtées dans leur développement et leur propagation, *atque cohibiti* : voilà les effets plus éloignés.

Montrons l'exactitude de toutes ces assertions.

54. Le protestantisme avait apporté au monde des théories nou-

(1) Hinc enim sanctissima religionis dogmata pressius definita, uberiusque exposita, errores damnati atque cohibiti.

velles sur les rapports surnaturels de l'homme avec Jésus-Christ. Pendant que la doctrine traditionnelle présentait l'Eglise de la terre et celle du ciel, comme participant vis-à-vis de nous au ministère du Sauveur, le protestantisme rejette toute coopération des créatures dans l'action surnaturelle de Dieu en nous. Voilà le principe d'où dérivent toutes ses erreurs. Il rejette donc l'autorité doctrinale de l'Eglise chargée de nous transmettre et de nous interpréter la révélation, au nom de Jésus-Christ. Il faut, selon lui, que les fidèles puisent directement et par eux-mêmes la vérité divine dans l'Ecriture inspirée, dont le canon est réduit aux livres protocanoniques. Il rejette l'efficacité *ex opere operato* des sacrements dont il restreint le nombre. Il rejette la doctrine qui attribue au prêtre la puissance sacerdotale de Jésus-Christ, et qui fait du sacrifice de la messe une reproduction du sacrifice de la croix. Il rejette l'autorité législative de l'Eglise et sa puissance de remettre les peines du péché par les indulgences. Il n'accorde aucune efficacité à la prière des saints. Selon lui, la justification est produite par la seule foi en Jésus-Christ. Rien ne contribue à la justification, qu'en excitant cette foi. Les efforts, les sacrifices de l'homme n'ont point d'efficacité pour le salut, parce que la justification doit rester l'œuvre exclusive de Dieu en nous. De là une théorie de la prédestination et de la réprobation où les mérites de la créature ne comptent point, une théorie du péché qui ne laisse rien subsister de bon dans l'homme pécheur, et une théorie de la justification qui n'admet aucun degré dans la perfection, aucun reste de peines à expier, par conséquent aucun purgatoire. Ces doctrines qui anéantissent le concours de la créature dans l'œuvre de Dieu, ont été mitigées en certains points ; mais ce caractère essentiel du protestantisme est toujours resté le même, au milieu des transformations profondes que sa théologie a subies.

Schleiermacher, que les protestants contemporains nous présentent comme leur plus grand théologien, résumait l'essence du protestantisme en cette formule fameuse : « Tandis que le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Eglise, le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Eglise de son rapport avec le Christ ».

Après avoir admis le fond de cette formule, le pasteur Hollard en critique quelques termes et poursuit (1) : « Pour toutes ces raisons, nous préférons définir le principe de la réforme de la manière suivante : *Souveraineté de Dieu, réalisée directement par Jésus-Christ dans l'individu pour le rétablissement de l'humanité dans la Com-*

(1) *Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direction de F. Lichtemberger, doyen de la faculté de théologie protestante de Paris ; 1877-1882 ; article *Protestantisme*, tome X, p. 788.

munion divine. Il n'est pas un des principes essentiels du protestantisme qui ne dépende de la souveraineté de Dieu, ainsi entendue. Qu'est-ce que le libre examen, au sens de la Réforme, sinon le droit de Dieu souverain sur la conscience, maintenu en face de toute majorité et de toute hiérarchie ? Qu'est-ce que l'autorité de l'Ecriture sainte, sinon la souveraineté de la parole de Dieu ? Qu'est-ce que la justification par la foi, sinon le Dieu souverain, le grand offensé, rejoint directement par le pécheur en Jésus-Christ, l'homme-Dieu, et lui pardonnant sans réserve ?

« Qu'est-ce que l'unité dans la vie morale, sinon le Dieu souverain réalisant sous des formes diverses sa propre vie dans les âmes réconciliées avec lui, y combattant tout péché, quel qu'il soit, comme représentant une puissance organique attentatoire à ses droits et régnant au même titre sur tous les hommes qui lui appartiennent ? Qu'est-ce que la force salutaire du sacrement liée à la foi, sinon une affirmation nouvelle de la souveraineté de Dieu se réalisant directement par Jésus-Christ dans le fidèle, sans qu'il soit besoin pour cela d'une action miraculeuse sans cesse renouvelée par une puissance médiatrice ? Qu'est-ce que l'Eglise, société des croyants, sinon la somme et le but de tous ces principes réunis, savoir la souveraineté de Dieu réalisée directement par Jésus-Christ dans l'individu pour le rétablissement de l'humanité dans la communion divine ? »

L'essence du protestantisme consiste donc bien, comme nous le disions, à rejeter la coopération de toute créature à l'action surnaturelle de Dieu en nous. Sa doctrine repose sur une perpétuelle négation de la part que Dieu a daigné donner aux causes secondes dans son œuvre et sur une perpétuelle inintelligence des théories catholiques, qu'il accuse de supprimer ou d'amoindrir l'action soit médiate, soit immédiate de Dieu et de Jésus-Christ.

55. Puisque le Concile de Trente ne poursuivait d'autre but doctrinal que la définition des dogmes rejetés par la Réforme, il devait s'appliquer à affirmer la part qui appartient à Dieu et celle qui appartient à la créature, dans tout ce qui se rattache à l'œuvre du salut, et, par conséquent, à déterminer avec précision le rôle de tous les éléments qui y concourent.

Ce travail important n'était pas à faire. Il avait été fait par les théologiens, et en particulier par saint Thomas d'Aquin, dans son immortelle *Somme Théologique.* Il suffisait de sanctionner par des définitions solennelles, les conclusions du saint docteur, qui avaient déjà pour elles la sanction de l'enseignement commun ou même unanime des théologiens.

Aussi la grande assemblée put-elle placer devant elle, sur les saints autels, l'œuvre de Dieu et l'œuvre des hommes, la sainte Ecriture,

les décrets des Souverains Pontifes et la Somme du Docteur angélique, en même temps qu'elle se traçait pour règle le respect de toutes les opinions soutenues dans les écoles catholiques.

S'inspirant donc de ces enseignements traditionnels, elle n'eut qu'à formuler d'une façon précise les doctrines admises jusque là dans l'Eglise, sur les points attaqués par les protestants, en transformant quelques-unes d'entre elles en dogmes de foi catholique. *sanctissima religionis dogmata pressius definita.*

C'est de cette manière et dans cet esprit, que furent rédigés successivement ses décrets dogmatiques. Ils eurent pour objet : la tradition et les saintes Ecritures (session IV), le péché originel (session V), la justification (sess. VI), les sacrements en général, et chacun d'eux en particulier (sess. VII, XIII, XIV, XXI, XXIII, et XXIV), le sacrifice de la messe (session XXII), le purgatoire, l'invocation, le culte et les reliques des saints, les saintes images, les indulgences (session XXV).

Ce sont aussi ces définitions précises du Concile de Trente, qui servirent de bases aux condamnations portées ensuite par les Souverains Pontifes contre les erreurs de Baius et de Jansénius, lorsque ceux-ci essayèrent de renouveler les doctrines de Calvin sur le péché et l'action de la grâce divine.

Aujourd'hui même nos traités de théologie sont formés de thèses qui reproduisent, pour la plupart, les formules adoptées par le concile de Trente. Preuve que ce Concile a bien eu pour résultat de préciser les formules du dogme, *dogmata pressius definita.* Il en est résulté en outre, dit notre Constitution, que ces dogmes ont été exposés avec plus d'ampleur et d'abondance, *uberiusque exposita.* C'est ce que nous allons montrer.

56. Il n'est rien de plus fécond que les définitions qui précisent la doctrine de l'Eglise et mettent hors de cause les points qu'il n'est plus besoin de discuter. On pourrait les comparer à ces digues qui, en resserrant le lit d'un grand fleuve, empêchent ses eaux de se disperser et de se perdre, et donnent à ses flots de la profondeur et de la force. On pourrait mieux les comparer encore à l'œuvre du jardinier qui débarrasse un arbre des branches inutiles et des plantes parasites qui se nourrissaient de sa sève. Cet arbre reprend une nouvelle jeunesse ; les branches choisies par le jardinier produisent des fruits magnifiques.

Telle fut l'œuvre du saint Concile de Trente. Il frappa d'anathème les théories du protestantisme : c'était des plantes parasites qui prétendaient disputer à la théologie catholique le droit de se dire la véritable doctrine de Jésus-Christ. Il laissa toutes les questions de pure controverse qui, comme des branches gourmandes, s'étaient développées dans les écoles, en absorbant presque toute la sève de

la théologie. Aussi que vit-on ? Le XIVe et le XVe siècle avaient été à peu près stériles en œuvres de doctrine ; car, s'il y eut alors des légions de docteurs thomistes et scotistes, ils épuisèrent leurs forces en disputes dont nous comprenons à peine l'objet. Mais sitôt que l'influence du Concile de Trente se fut fait sentir, le XVIe siècle produisit une efflorescence extraordinaire de la science sacrée, et cette efflorescence se continua jusqu'au milieu du XVIIe. C'est que la vérité révélée est plus féconde que les questions subtiles qui n'intéressent que les docteurs. Plus on la serre de près, plus elle offre de profondeurs à explorer. Les conclusions qui en sortent de toutes parts se développent, sans se contredire, ni s'embarrasser : elles s'harmonisent entre elles et offrent à chaque génération de théologiens la matière de nouvelles synthèses.

Aussi quels sont aujourd'hui les auteurs auxquels nous recourons pour approfondir les enseignements de l'Eglise ? C'est tout d'abord saint Thomas d'Aquin, ce maître incomparable qui a fourni les formules de presque toutes les définitions de Trente ; c'est Soto et Melchior Cano, qui furent les lumières de ce grand Concile ; c'est Bellarmin, Suarez, Estius, Sanchez, saint François de Sales, Sylvius, Petau, de Lugo, les théologiens de Salamanque, qui s'inspirèrent de ses décrets.

La théologie s'élucida et se développa sur tous les points attaqués par les protestants ; l'étude de l'antiquité ecclésiastique, de l'Ecriture et des Pères lui donnèrent une nouvelle sève et une nouvelle jeunesse, pendant que la méthode scolastique lui gardait toute la vigueur et toute la maturité qu'elle avait eues dans la bouche de saint Thomas d'Aquin et de saint Bonaventure. Des questions qui auparavant étaient résolues en quelques articles, donnèrent naissance à de vastes traités : les traités de la Foi, des Lieux théologiques, de l'Eglise, du Pontife Romain, de la Révélation.

Plus de précision, d'ampleur et d'abondance dans l'exposition des dogmes révélés, *dogmata pressius definita, uberiusque exposita* ; voilà donc bien les avantages que la doctrine catholique retira des définitions du Concile de Trente. D'autre part, les doctrines protestantes en ressentirent le contre coup ; *errores damnati atque cohibiti*.

57. Les décrets dogmatiques de Trente sont formés de chapitres, qui formulent les enseignements traditionnels de l'Eglise, et de canons, qui frappent d'anathème les assertions de l'hérésie. Or le protestantisme qui jusque-là avait envahi successivement tous les pays du Nord, comme un océan déchaîné, vint briser ses flots contre cette digue que le saint Concile lui opposait. L'Irlande, la Pologne, l'Autriche, la France, la Bavière, la Westphalie, la Belgique, l'Italie, l'Espagne, toutes les régions qu'il menaçait, se fermèrent

devant lui et restèrent fidèles à l'ancienne foi. On en peut chercher la cause dans les affirmations et les décisions solennelles par lesquelles les Pères de Trente mettaient à néant les calomnies des réformateurs contre l'Eglise. Mais ces définitions portèrent au protestantisme un coup peut-être plus fatal, en arrêtant son développement doctrinal, ou plutôt en le réduisant à se développer dans le cercle étroit tracé par les premiers réformateurs. C'est le sort commun de toutes les erreurs de ne pouvoir vivre que de malentendus. Aussi toutes les hérésies ont-elles été réduites à l'impuissance par les définitions, qui leur opposaient la vraie doctrine sans obscurité ni confusion. La raison en est que l'erreur mène logiquement à des contradictions et à des absurdités. Elle ne vit donc qu'aux dépens des saines doctrines, qu'elle corrompt et calomnie, comme une végétation parasite qui ronge un arbre vigoureux. Retranchez, cette plante parasite des branches qu'elle dévore, et bientôt vous la verrez périr.

Ce fut le sort de la dogmatique protestante. On peut partager son histoire en trois périodes. La période de création qui remplit le milieu du seizième siècle ; la période de constitution qui se continue jusqu'au dix-huitième siècle ; enfin la période de désaggrégation qui commence au dix-huitième siècle et qui dure encore.

La première période donne naissance aux œuvres des premiers réformateurs : Luther, Mélanchton, Zwingle, Calvin. Ces œuvres ont une certaine vigueur ; mais elles la doivent à leurs attaques contre le catholicisme.

Pendant la seconde période, la dogmatique protestante dut se mettre sur la défensive, vis-à-vis de la dogmatique catholique, telle qu'elle avait été formulée à Trente. Les protestants l'appellent la période autoritaire, parce qu'on y invoquait l'autorité des principes posés par Luther et par Calvin. Deux faits la dominent, suivant l'*Encyclopédie protestante des sciences religieuses* de Lichtenberger (1) : 1° la séparation définitivement accomplie des églises protestantes, et 2° une scolastique fort logique, mais qui n'a ni le sens de la vie, ni celui de l'histoire, qui avec sa doctrine d'un surnaturel écrasant, devait amener une rupture entre l'homme réel et l'homme idéal du protestantisme, qui soulevait de toutes parts des résistances tantôt au nom de la Bible et de la piété, tantôt au nom de l'expérience et de la raison, tantôt au nom de l'histoire et de l'ancienne tradition. — Ces tiraillements étaient la suite de la stérilité naturelle des théories protestantes, qui portaient en leur sein, non pas, comme la vérité, des germes d'harmonie et d'unité, mais des germes d'inconséquences et de contradiction.

(1) Article *Dogmatique*, t. IV, p. 13 et suiv.

Aussi la troisième période de leur histoire est-elle caractérisée par l'abandon des principes inscrits sur les premiers étendards de la Réforme ; par l'abandon du surnaturel et de la Bible, par la substitution d'une philosophie panthéiste et d'une critique rationaliste aux données de la révélation. Nous reviendrons plus loin (art. 46) sur cette période.

Remarquons dès maintenant que le protestantisme n'a pu développer son principe théologique de l'union surnaturelle de Dieu avec l'homme, sans le secours d'aucune cause seconde. Il en a gardé les formules, mais il en a abandonné le fond primitif. Plutôt que d'accepter les théories catholiques qui donnent une part à Dieu et à l'homme dans la justification, il a méconnu ce qu'il y a de surnaturel et de divin dans la justification, pour tomber dans le rationalisme.

En définissant les dogmes crus par l'Eglise et en mettant en lumière ce que les théories protestantes renfermaient d'inexact, le Concile de Trente a donc réellement porté le coup de la mort à ces théories, *errores damnati atque cohibiti*.

58. Les pères du Concile du Vatican demandaient à Dieu que leurs définitions fussent aussi fécondes que celles du Concile de Trente, et ils travaillèrent à préparer de semblables résultats.

Nous avons vu (7) que trois projets de définitions, ou *schemata* avaient été élaborés par la commission théologico-dogmatique chargée de préparer les travaux du Concile. Nous les avons même analysés sommairement (*ibid.*). Remarquons ici que les définitions projetées devaient avoir, par rapport aux erreurs contemporaines, les mêmes résultats que le Concile de Trente avait eus, par rapport au protestantisme. La saine doctrine devait y être exposée nettement, et les erreurs devaient y être condamnées. Ce qui fut fait, pour une bonne part, dans les deux constitutions que le Concile eut le temps de promulguer.

Plusieurs Pères du Concile formulèrent aussi des vœux ou *postulata*, relativement à la doctrine (14). Le *postulatum* sur l'infaillibilité pontificale put seul être discuté et transformé en décret ; mais d'autres auraient obtenu probablement le même honneur, si la grande assemblée eût continué ses sessions ; tous montrent du reste l'orientation de la pensée des évêques et les besoins de notre temps. Nous allons donc faire connaître brièvement ces *postulata* comme nous avons fait connaître les *schemata* dogmatiques.

Ces *postulata* ont été divisés en treize groupes (1).

Le premier *postulatum* demande la condamnation de l'Ontolo-

(1) Martin, *Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio*; et *Acta*, col. 768 et seq.

gisme extrême, contenu dans cette proposition : *La connaissance directe et immédiate de Dieu est naturelle à l'homme.*

Le second et le troisième groupe de *postulata* se rapportent à l'*infaillibilité pontificale*. Les uns expriment le vœu qu'elle soit définie ; les autres expriment le désir contraire.

Le quatrième et le cinquième groupe renferment des vœux formulés par Mgr Manning, archevêque de Westminster, et par Mgr Dechamps, archevêque de Malines, au sujet de l'autorité du Souverain Pontife. Nous reviendrons sur les matières qui ont fait l'objet des *postulata* de ces premiers groupes.

Le sixième groupe se compose de diverses pétitions présentées par Mgr Adames, évêque d'Halicarnasse et vicaire apostolique de Luxembourg, sur le pouvoir temporel du Pape, sur l'indépendance de l'autorité ecclésiastique, sur l'origine, les droits et les devoirs du pouvoir civil, sur les droits de l'Eglise par rapport à l'instruction de la jeunesse et aux œuvres de charité, sur la liberté de conscience et la liberté de la parole et de la presse.

En septième lieu, vient un *postulatum* de Mgr Greith, évêque de S. Gall. Il expose en quoi consistent les écoles de tous degrés qu'on appelle *mixtes* en Suisse. Ce sont des écoles qu'on a substituées aux anciennes écoles catholiques, et où l'instruction est donnée aux enfants catholiques et non catholiques, par des maîtres protestants ou libres penseurs. Mgr Greith désire que le Concile désapprouve ces *écoles*, qu'il exhorte les évêques à les combattre, les curés à en éloigner la jeunesse chrétienne, les parents à leur refuser leurs enfants, les magistrats civils à respecter la liberté des parents.

En huitième lieu, est placé un *postulatum* de huit Pères du Concile au sujet du *socialisme*. Ils demandent que le Concile condamne les erreurs socialistes, qu'il leur oppose les principes de la justice et de la morale chrétienne, qu'il rappelle aux patrons et aux ouvriers leurs droits et leurs devoirs réciproques.

La neuvième, la dixième et la onzième classes sont composées de trois *postulata* relatifs au droit des gens et à la guerre. Le premier *postulatum* présenté par cinq évêques du rite maronite, constate que les devoirs envers le prochain et le droit des gens sont aujourd'hui foulés aux pieds. Il supplie le Souverain Pontife de remédier à un si grand mal. Le second *postulatum*, signé par quarante Pères du Concile, déplore les tristes résultats que produisent, dans l'ordre économique et moral, la permanence d'armées innombrables. Il est nécessaire, dit-il, qu'on promulgue à nouveau les parties du Droit canon, qui regardent le droit des gens et la condition de la guerre. Le troisième *postulatum* entre en plus de détails sur ce sujet. Il émane du patriarche de Cilicie et est suivi d'un vœu exprimé par les vingt évêques du rite arménien, dans un concile national tenu à Constan-

tinople, en octobre 1869. Ce *postulatum* renferme un projet de décret composé de quatre chapitres. — Le premier chapitre affirme la nécessité d'une déclaration régulière de guerre. Cette déclaration doit être précédée d'une plainte où la partie lésée formule ses griefs et exige une réparation. La guerre ne peut être déclarée légitimement qu'autant que la réparation ainsi demandée est refusée. — Le chapitre second traite des justes causes de guerre. Ni la vaine gloire, ni la poursuite d'intérêts matériels, ni la jalousie ne sont de justes causes de guerre ; ce fléau n'est rendu légitime que par la nécessité de revendiquer ses droits, ou par celle de se défendre contre un injuste agresseur. — Le chapitre troisième s'occupe des devoirs des capitaines et des soldats : ils restent toujours soumis aux lois de la morale. — Le quatrième chapitre exprime le désir que dans chaque pays soit établi un sénat d'hommes expérimentés, probes et indépendants, sans l'avis desquels le gouvernement ne puisse déclarer la guerre. — A la fin du vœu du Concile national des arméniens, un autre désir est exprimé : celui de voir constituer sous l'autorité du Saint-Siège un tribunal permanent, composé de jurisconsultes choisis dans toutes les nations, qui se prononcera sur les questions internationales et sur les guerres auxquelles elles donnent naissance.

Le douzième groupe est formé de diverses pétitions, signées par environ trois cent cinquante Pères pour obtenir la définition de l'Assomption de la Très Sainte Vierge.

Un dernier *postulatum* regarde l'usure. L'archevêque d'Otrante en est l'auteur. Il combat le sentiment des théologiens qui voient dans la loi civile un titre légitime de l'intérêt qu'on retire de l'argent prêté. Il demande que le Concile se prononce sur cette opinion.

Art. 12. — *Résultats du Concile de Trente et projet du Concile du Vatican, relativement à la discipline.*

59. Le Concile de Trente a opéré une rénovation générale dans la discipline et les mœurs de l'Eglise, et notre Constitution nous montre comment cette rénovation a commencé par le clergé et a gagné de proche en proche tous les membres de l'Eglise (1).

Le principe de cette rénovation a été la régénération du clergé. Comment le peuple garderait-il l'esprit chrétien, si le clergé ne possédait point l'esprit sacerdotal ? Suivant les théories du protestantisme, chacun est laissé à ses propres ressources ; il faut s'instruire

(1) Hinc ecclesiastica disciplina restituta, firmiusque sancita, promotum in clero scientiæ et pietatis studium, parata adolescentibus ad sacram militiam educandis collegia, christiani denique populi mores et accuratiore fidelium eruditione et frequentiore sacramentorum usu instaurati (Constitution *Dei Filius*).

de la doctrine révélée par son propre examen, et on n'a qu'un moyen pour se sanctifier, la foi en Jésus-Christ. Mais d'après la doctrine catholique, l'Eglise a la charge de nous engendrer à la vie de la grâce, de nous élever dans l'ordre surnaturel, de nous instruire de la doctrine de Jésus-Christ, de nous sanctifier par ses sacrements et les autres moyens dont elle dispose. Or elle remplit cette mission par ses pasteurs. Si donc ces derniers ne possèdent ni la science sacrée, ni le zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, comment les fidèles seraient-ils nourris des vérités de l'Evangile, comment seraient-ils sanctifiés ? Aussi notre Constitution nous montre-t-elle la rénovation du peuple chrétien opérée, sous l'influence des décrets de Trente, par le zèle du clergé à instruire les fidèles et à leur faire fréquenter les sacrements, *populi mores et accuratiore fidelium eruditione et frequentiore sacramentorum usu instaurati*. Et en fait, pour améliorer les mœurs des chrétiens, le saint Concile s'appliqua principalement à la réforme des ministres du sanctuaire.

Comment le Concile de Trente transforma-t-il les mœurs du clergé? En relevant la discipline ecclésiastique et en la fortifiant, *ecclesiastica disciplina restituta, firmiusque sancita*. L'observation des lois de l'Eglise peut seule garder le clergé contre l'esprit du monde ; mais, d'autre part, des lois qui s'adressent à une société restent lettre morte, tant qu'on peut les violer impunément. Le saint Concile renouvela donc ou porta des lois salutaires ; il les accompagna en outre de sanctions sagement calculées. Ses prescriptions visèrent surtout les abus du temps. Il défendit le cumul des bénéfices (sess. VII), exigea la résidence de ceux qui avaient charge d'âmes (sess. VI et XXII), régla les conditions à remplir soit pour être admis aux saints ordres (sess. XIV), soit pour être promu aux bénéfices (sess. XXII et XXIV) et aux fonctions du saint ministère. Des peines furent portées contre les clercs qui manqueraient à leurs devoirs (sess. XXIII et *passim*) et on détermina la procédure à suivre vis-à-vis des coupables (sess. XIII).

Toutes ces mesures augmentèrent dans le clergé l'amour de la science et de la piété. Du reste le Concile avait eu en vue la formation d'un clergé instruit et pieux ; car plusieurs des dispositions qu'il prit tendaient directement à ce but, *promotum in clero scientiæ et pietatis studium*. Ce sont là, en effet, deux qualités sans lesquelles un prêtre ne saurait être au milieu des peuples un vrai représentant du Sauveur. Seule, la science sacrée met sur ses lèvres la doctrine de Jésus-Christ, la doctrine sans laquelle le monde ne saurait être sauvé. Seule, la piété enflamme son cœur du zèle qui ne se lasse jamais, pendant qu'elle met dans sa conduite et ses discours l'édification qui attire à Dieu et convertit.

Mais la formation du prêtre n'est ordinairement solide et durable,

qu'à la condition d'avoir commencé dès son enfance. Aussi le Concile de Trente (sess. XXIII) a-t-il décrété que des séminaires seraient établis pour l'éducation des jeunes aspirants au sacerdoce, *parata adolescentibus ad sacram militiam educandis collegia.* Ses désirs sur ce point capital ont été longtemps à se réaliser en des institutions stables et définitives. Nous possédons enfin ces institutions bénies : c'est une des gloires de la France de leur avoir donné naissance ; son plus grand bonheur est de les avoir conservées.

60. La rénovation du clergé amena celle du peuple ; car, grâce à la science et au zèle des pasteurs, les fidèles furent mieux instruits ; ils fréquentèrent les sacrements et se montrèrent attachés à leurs devoirs, *christiani denique populi mores et accuratiore fidelium instructione et frequentiore sacramentorum usu instaurati.* Le Concile avait, du reste, poursuivi directement ces résultats, en obligeant tous les prêtres ayant charge d'âmes, à prêcher la parole de Dieu (sess. V et XXIV) et à vivre au milieu de leur troupeau (sess. XXIII et XXIV) pour y accomplir leur ministère.

Cependant les Pères de Trente pensèrent qu'il convenait de mettre entre les mains des pasteurs, une sorte de manuel autorisé, qui leur apprendrait en détail la manière d'instruire le peuple ignorant et de l'amener à profiter des sacrements. C'est pour cela qu'il fit rédiger le *Catéchisme* connu sous les noms de *Catéchisme du Concile de Trente*, de *Catéchisme Romain* ou de *Catéchisme des Curés.* Ce manuel commencé au sein même du Concile fut ensuite continué à Rome.

Le pape Pie V le publia en 1566. « C'est, dit Rohrbacher (1), un excellent abrégé de théologie pour les curés. On y travailla deux ans dans le Concile, trois ans à Rome, où trois pères du Concile furent appelés par le Pape : Léonard Marin, archevêque de Lanciano, Œgidius Foscarari, évêque de Modène, et François de la Forêt, théologien du roi de Portugal à Trente. Saint Charles Borromée revoyait le tout avec eux, en faisant même retoucher le style par les plus habiles littérateurs, afin que ce fût un ouvrage accompli. Pie V voulut enfin qu'il fut imprimé par le plus habile typographe du temps, Paul Manuce. Le *Catéchisme des Curés* ou du *Concile de Trente* a quatre parties : le *Symbole*, les *Sacrements*, le *Décalogue*, la *Prière.* Chaque partie est expliquée en détail avec beaucoup d'ordre : les explications sont tirées de l'Ecriture Sainte et des saints Pères : on y rappelle au pasteur son devoir spécial sur les divers points de la doctrine. Le tout est précédé d'une table des évangiles pour chaque dimanche, avec des plans de prônes pour chacun, et l'indication des développements dans l'ouvrage même. En sorte que, pour un

(1) *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, liv. 86.

curé. ce petit livre est à la fois, non seulement un excellent catéchisme, mais un cours de théologie, un cours de prônes, et même un cours de méditation ».

Ce catéchisme a puissamment contribué à l'instruction et à la sanctification des fidèles.

La rénovation opérée par le saint Concile de Trente au sein de l'Eglise catholique, fut un nouveau coup porté au protestantisme. Ce dernier avait prétendu réformer l'Eglise : il accusait le clergé d'être tombé dans le relâchement et le vice. Le Concile de Trente lui répondit par les réformes dont nous venons de parler. Le protestantisme avait pu conquérir les masses populaires, grâce à leur ignorance de la religion ; le Concile de Trente arrêta ses développements, en répandant partout la connaissance de la saine doctrine.

61. Le Concile du Vatican aspirait aussi à renouveler l'esprit sacerdotal au sein du clergé et l'esprit chrétien dans l'âme des fidèles. S'il ne put promulguer aucune constitution disciplinaire avant sa suspension, il laissa en se séparant un grand nombre de *schemata* et de *postulata* relatifs à la discipline, dont il espérait transformer plusieurs en décrets. Il convient de faire connaître sommairement ces *schemata* et ces *postulata*, dont plusieurs sont très importants.

Vingt-huit *schemata* ou projets avaient été préparés par la Commission disciplinaire pour être soumis au Concile du Vatican. En voici les titres, d'après le catalogue distribué aux évêques le 21 février 1870 (1) : 1 — Des évêques, des Conciles provinciaux, des synodes diocésains et des vicaires généraux ; 2 — de la vacance du siège épiscopal ; 3 — des chapitres des églises cathédrales et collégiales, et en particulier des devoirs et des qualités des chanoines ; 4 — des curés, et en particulier de la manière de conférer les cures, des devoirs des curés et de leur destitution ; 5 — de la vie et des mœurs des clercs ; 6 — des séminaires ecclésiastiques, de la méthode des études et de la collation des grades ; 7 — des conférences ecclésiastiques ; 8 — de la prédication de la parole de Dieu ; 9 — du petit catéchisme ; 10 — des obligations relatives aux messes et d'autres dispositions pieuses ; 11 — de l'usage du rituel romain ; 12 — de l'administration des sacrements; 13 — des parrains ; 14 — des titres d'ordination ; 15 — des empêchements de mariage, et en particulier des empêchements de parenté légale, d'honnêteté publique et d'affinité ; 16 — du mariage dit *civil* ; 17 — des mariages mixtes ; 18 — du domicile et du quasi-domicile par rapport au mariage ; 19 — des cimetières et des sépultures ; 20 — des jugements et de la procédure ; 21 — de la procédure *ex informata conscientia* ;

(1) Document V.

22 — de l'amendement des mœurs du peuple, et en particulier de l'indifférentisme, du blasphème, de l'ivresse, de l'impureté, des théâtres, des danses, du luxe, de la diffusion des mauvais livres ou gravures dangereuses, de l'éducation des fils de famille, des ouvriers et de ce qui regarde les serviteurs ; 23 — de la sanctification des fêtes ; 24 — de l'abstinence et du jeûne ; 25 — du duel ; 26 — du suicide ; 27 — du magnétisme et du spiritisme ; 28 — des sociétés secrètes.

62. Sur ces vingt-huit projets, nous avons vu (7 et 13) que six furent distribués : ceux *des évêques*, du *petit catéchisme*, de *la vie et des mœurs des clercs*, de la *vacance du siège épiscopal*, des *obligations relatives aux messes* et des *titres d'ordination*. Ce sont les seuls que nous puissions analyser.

Le *schema* sur les *évêques* contenait sept chapitres dont voici le résumé. — Les devoirs des évêques sont rappelés d'abord d'une manière générale (ch. I). — L'évêque doit garder la *résidence*. Si pour d'autres causes que la visite *ad limina Apostolorum* ou *l'assistance au Concile provincial*, il reste, sans permission de qui de droit, absent de son diocèse plus de deux ou plus de trois mois en une année, qu'il sache qu'il s'est rendu coupable de péché mortel, et il n'aura droit aux fruits de la mense épiscopale que proportionnellement au temps de sa présence (ch. II). — L'évêque doit *visiter* tout son diocèse tous les trois ans, *ou au moins* tous les cinq ans, si le diocèse est très étendu. Dans sa visite, qu'il se rende compte de toutes choses par lui-même, qu'il évite d'imposer des dépenses inutiles. Il fera bien de s'assurer un an après, par un ecclésiastique député *ad hoc* ou autrement, que toutes les prescriptions qu'il avait faites ont été remplies (ch. III). — Tous les Ordinaires feront leur visite *ad limina Apostolorum* dans les délais prescrits, sous diverses peines ; ils se conformeront à l'instruction de Benoît XIII dans le compte-rendu de l'état de leur diocèse (ch. IV). — Dans les deux ans qui suivront le Concile et ensuite tous les cinq ans au moins (le Concile de Trente avait fixé tous les trois ans), les métropolitains tiendront des conciles provinciaux. Conformément aux prescriptions du IV[e] Concile de Latran qui sont renouvelées, des ecclésiastiques sages seront députés pour étudier les réformes nécessaires et en rendre compte aux archevêques et évêques, au Concile provincial (ch. V). — Le *synode diocésain* se réunira au moins tous les trois ans (le Concile de Trente porte chaque année) (ch. VI). — Le *vicaire général* aura au moins trente ans (le droit commun demande seulement vingt-cinq ans). — Cet *office* ne sera conféré ni aux chanoines pénitenciers, ni à ceux qui ont charge d'âmes, ni aux frères ou neveux de l'évêque. Dans les lieux où il est d'usage d'avoir plusieurs vicaires généraux, ils ne seront pas plus de deux ou trois, et recevront un rang égal. Le titre et l'usage des vicaires généraux dits honoraires seront abolis (ch. VII).

La composition du *schema* sur le *Petit Catéchisme* a été motivée par les inconvénients nombreux qui, surtout à notre époque où les changements de domicile sont si fréquents, résultent de la multitude et de la diversité des catéchismes. « Le schème présenté aux Pères du Concile, dit Mgr Martin (1) discuté dans plusieurs congrégations générales, a été remanié ensuite au sein de la Députation des lois disciplinaires, d'après les indications fournies par cette discussion et d'après les amendements proposés par divers membres du Concile. Ayant été soumis de nouveau à la discussion dans les congrégations générales, le schème retouché a été accepté par les Pères du Concile dans un vote provisoire, à une grande majorité (13). On y rappelle d'abord la grande sollicitude montrée par le Concile de Trente pour l'instruction donnée à la jeunesse chrétienne en forme de catéchisme. Le schème expose ensuite brièvement que le Saint-Siège, sur la demande du Concile de Trente, fit composer et publier le catéchisme destiné aux curés dont nous avons parlé plus haut (60), et que ce même Siège apostolique a, en outre, pris soin de faire rédiger par le cardinal Bellarmin un petit catéchisme à l'usage de la jeunesse chrétienne, en recommandant ce nouveau catéchisme aux évêques et aux curés (Bref *Pastoralis* de Clément VII, du 15 juillet 1598, et Constitution *Etsi minime* de Benoît XIV, du 7 février 1742). Cette introduction est suivie du projet de décret. Elle porte qu'à l'aide du catéchisme de Bellarmin et d'autres catéchismes d'une valeur éprouvée, on composera un nouveau catéchisme en langue latine, pour qu'il serve à l'instruction de la jeunesse dans tous les pays, après que les évêques l'auront fait traduire d'un commun accord en langue vulgaire. Cependant les évêques auront toujours la liberté d'ajouter à ce petit catéchisme des explications plus étendues, selon que les besoins de leur diocèse les rendront nécessaires. Toutefois ces additions devront toujours rester distinctes du texte même du petit catéchisme. — Enfin le *schema* recommande vivement aux curés le catéchisme du Concile de Trente, comme un moyen très utile pour l'explication sûre et uniforme des vérités chrétiennes ».

Le *schema* sur la *vie et les mœurs des clercs* est divisé en trois chapitres. Le premier renouvelle les lois et les exhortations des Papes et des Conciles sur les devoirs des clercs. Il leur interdit en particulier l'habit laïque, les spectacles, l'intempérance, le mélange des biens de l'Eglise qui doivent lui rester, avec les leurs propres qui peuvent passer à leurs parents, enfin le commerce. — Le second chapitre s'occupe des ecclésiastiques qui sont dans les saints ordres ou possèdent des bénéfices. Qu'ils récitent le bréviaire ; qu'ils n'enseignent pas sans mission de l'Ordinaire ; que l'évêque les réunisse

(1) *Les travaux du Concile du Vatican*, p. 114.

au moins tous les trois ou quatre ans pour les exercices d'une retraite faite en commun ; qu'il pourvoie à leur donner en leur vieillesse des moyens de subsistance, soit en les recueillant dans un hospice, soit autrement. — Le troisième chapitre renouvelle les décrets du Concile de Trente sur les peines et la procédure que l'évêque emploiera contre les ecclésiastiques indignes. Il insiste sur le soin qu'on aura de garder les preuves extrajudiciaires de leurs fautes, pour qu'elles puissent, au besoin, être soumises au Siège Apostolique.

Le *schema* sur la *vacance du siège épiscopal* était également partagé en trois chapitres. — Le premier regarde l'élection des vicaires capitulaires. Le vicaire capitulaire ne pourra être l'évêque nommé du siège vacant, et les chanoines qui l'élisent ne se réserveront aucun pouvoir. — Le second chapitre regarde l'exercice des pouvoirs du vicaire capitulaire et le restreint de manière à empêcher toute atteinte à l'autorité du futur évêque, ou aux intérêts du diocèse. — Le troisième chapitre règle la manière dont l'autorité épiscopale sera exercée à la mort des évêques, dans les diocèses éloignés de l'Europe et dans les églises de rit oriental.

Le *schema* sur *les obligations relatives aux messes* se plaint que les abus n'aient pu encore être extirpés. Il prescrit diverses mesures pour assurer l'acquittement de toutes les messes fondées ou données de main à main, et pour empêcher tout ce qui ressemble à un commerce des honoraires.

Le *schema* sur le *titre d'ordination* a pour but de mitiger les anciennes prescriptions du droit canon, pour les lieux où elles sont devenues impraticables. Dans les diocèses où les bénéfices et les pensions sont en nombre insuffisant et où un titre patrimonial ne peut être fourni selon les anciennes règles, l'évêque se contentera d'un titre patrimonial constitué comme il le jugera sage et sûr ; il pourra même ordonner ceux qu'il en estimera dignes, au titre de service de l'Eglise, en les pourvoyant d'un office ecclésiastique qui leur assure une subsistance convenable.

63. Les *postulata* des évêques sont beaucoup plus nombreux et plus variés que les *schemata*, et il ne nous est pas possible de les faire connaître en détail.

Signalons un *postulatum*, en cinquante-six chapitres, signé par onze Pères français, qui déclarent exprimer les vœux d'un grand nombre d'autres évêques ; un *postulatum*, en dix chapitres, présenté par des évêques d'Allemagne ; un autre également en dix chapitres, émanant des évêques de Belgique ; huit *postulata* rédigés par divers évêques de l'Amérique du Nord ; huit autres *postulata* proposés par l'évêque de Pistoie, au nom de plusieurs évêques de l'Italie centrale ; un *postulatum* de trente-trois Pères du Concile, demandant une nouvelle rédaction du Corps du droit canon, con-

forme à la pratique et aux besoins de notre temps (ce vœu se retrouve dans les *postulata* des évêques de France, d'Allemagne, de Belgique et d'Italie, qui ont été indiqués) ; des *postulata* de trois cent quatorze évêques et généraux d'ordre, exprimant le vœu de voir augmenter le culte public de saint Joseph ; enfin un autre *postulatum* priant le Saint-Père de conférer à saint François de Sales le titre de docteur de l'Eglise. — Les points principaux, sur lesquels se rencontrèrent la plupart des évêques des divers pays étaient relatifs aux moyens à prendre pour la sanctification du clergé et aux empêchements de mariage. On priait le Saint-Père de restreindre le nombre de ces empêchements, d'accorder aux évêques le pouvoir de dispenser d'une partie de ces empêchements et de faire disparaître plusieurs des conditions requises, sous peine de nullité, pour l'obtention de ces dispenses. — Les évêques de France, d'Allemagne et de Belgique demandaient des modifications aux règles du droit commun sur les concours et sur l'inamovibilité des curés ; ceux de France et d'Allemagne sollicitaient des adoucissements aux cas réservées aux censures et aux lois de l'Index ; ceux de France, d'Allemagne et d'Italie indiquaient des réformes à introduire dans le bréviaire ; ceux de France et de Belgique demandaient la sanction du Concile pour les règles suivies dans leurs séminaires ; ils désiraient aussi une extension des facultés extraordinaires accordées par le Saint-Siège aux évêques ; ceux d'Allemagne et de Belgique voulaient des règles de procédure contre les clercs, mieux en harmonie avec la pratique et les circonstances présentes.

Outre ces diverses propositions, nous remarquons les vœux suivants, dans la pétition des évêques français. — Qu'on n'ordonne que ceux qui auront mené la vie commune trois ou quatre ans dans les grands séminaires ! — Qu'on étudie l'hébreu et le grec dans ces maisons ! — Qu'on institue partout des établissements d'instruction supérieure pour le clergé ou des universités, comme il en existe à Rome et en Belgique ! — Il faut encourager la poursuite des grades, mais qu'on ne les confère jamais qu'après des preuves sérieuses ! — Qu'on prescrive des examens annuels durant six ou sept ans après la réception de la prêtrise, des conférences ecclésiastiques à tenir six ou sept fois par an, des retraites ecclésiastiques annuelles ! — Que le Concile daigne recommander aux prédicateurs d'exposer la doctrine révélée, au lieu de chercher des développements philosophiques et littéraires ! — Qu'il encourage la sollicitude des pasteurs pour les enfants et les jeunes gens, la confession des enfants, les catéchismes de première communion et ceux de persévérance ! — Il serait bon que les archevêques visitassent, chaque cinq ans, les diocèses de leurs suffragants, que les appels au Saint-Siège ne fussent admis qu'après un jugement en seconde instance et pour des causes

assez graves. Lorsque le Saint-Siège veut conférer des titres honorifiques à des prêtres vivant hors de Rome, ou qu'un évêque désire donner le titre de chanoine honoraire à quelqu'un qui n'est point son diocésain, il est désirable que l'Ordinaire du prêtre qu'on veut ainsi élever soit toujours consulté.

Les mêmes évêques expriment encore le vœu que le choix des cardinaux et des principaux officiers de la curie romaine, se fasse parmi les ecclésiastiques de tous les pays de la chrétienté, distingués par leur science et leur vertu et par une expérience acquise dans les divers offices de la hiérarchie. Ils demandent qu'on réunisse des Conciles œcuméniques tous les vingt ans, des Conciles nationaux et pléniers de temps en temps, des conciles provinciaux tous les cinq ans, des synodes diocésains tous les trois ou tous les cinq ans. Ils prient Sa Sainteté de ne point accorder facilement des indulgences, et d'en faire dresser un catalogue authentique.

Pour empêcher la publication d'images de piété ridicules, de faux miracles et de pratiques de dévotion non autorisées, ils désirent qu'on renouvelle les prescriptions du concile de Trente qui obligent à soumettre à l'examen de l'évêque tout ce qui s'imprime. Ils demandent que le saint Concile prescrive des règles à suivre dans la rédaction des journaux catholiques. Enfin ils désirent aussi que des définitions nouvelles ne soient portées qu'en cas de nécessité et dans des formes qui ne choquent point les ignorants et ne donnent pas prise aux fausses interprétations.

D'autres Pères du saint Concile présentèrent les pétitions suivantes : que les sociétés secrètes soient condamnées par un décret ; qu'on permette de n'admettre au synode diocésain que les chanoines, les curés doyens et les examinateurs synodaux ; que la nomination et l'élection des évêques se fassent, avant tout, en vue du bien de l'Eglise, et qu'elles aient lieu suivant les décrets du Concile de Trente ! Que le Saint-Siège veuille bien trancher diverses controverses ! Que l'on recommande aux prêtres la confession fréquente et qu'on leur enjoigne de s'approcher du tribunal de la pénitence au moins tous les deux mois ; que les prêtres ordonnés *sub titulo patrimonii*, qui sont sans travail et sans ministère, soient astreints à mener jusqu'à quarante ans la vie commune ; qu'on leur impose d'ajouter des exercices de piété à la récitation du saint bréviaire ! Qu'on prenne des mesures pour empêcher la multiplication des mariages mixtes ! Qu'une nouvelle préface soit approuvée pour la messe du saint Nom de Jésus !

Nous avons indiqué l'objet de ces *postulata*, sans nous permettre de faire à leur sujet aucune observation. Cette simple indication suffit pour montrer l'esprit qui animait les Pères du Concile du Vatican. Il n'est pas difficile de voir que cet esprit est le même qui

inspira le Concile de Trente. et porta tant de fruits excellents. Quelques-uns des vœux formulés au Concile du Vatican n'auraient probablement pas été pris en considération. quand même la grande assemblée aurait pu poursuivre ses travaux ; mais plusieurs ont été depuis lors réalisés par le Saint-Siège et ils ont déjà produit d'heureux résultats dans l'Eglise.

Divers autres *postulata* se trouvent mêlés à ceux-ci dans les pétitions de leurs auteurs et dans les collections de Mgr Martin et du P. Granderath ; mais ils seront mieux à leur place dans les articles suivants.

ART. 13. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, par rapport aux relations des membres de l'Eglise avec le Souverain Pontife.*

64. Après avoir rappelé les résultats du Concile de Trente pour la réforme du clergé et du peuple notre prologue ajoute que, grâce à ce Concile, les liens qui unissent les membres de l'Eglise à son chef visible ont été resserrés. et qu'une vigueur nouvelle a été donnée à tout le corps mystique de Jésus-Christ (1).

Un corps est vigoureux, lorsque tous ses membres remplissent bien les fonctions qui leur reviennent ; il en est de même pour toute société. Il en est de même en particulier pour l'Eglise, et comme les fonctions principales y appartiennent au Souverain Pontife, la force et la santé de ce corps mystique de Jésus-Christ dépendent, avant tout. des rapports des enfants de l'Eglise avec son chef visible, le vicaire de Jésus-Christ. Si les enfants de l'Eglise peuvent être envisagés sans tenir compte de la société civile dont ils font partie, ils sont tous néanmoins citoyens d'un état, dont ils dépendent. Il est clair, d'autre part, que l'état dont ils font partie pourra faciliter ou entraver leurs bonnes relations avec le chef de l'Eglise. Le bien de l'Eglise demande donc que les rapports des individus et des Etats avec le Souverain Pontife soient conformes aux règles établies par Jésus-Christ. Cela posé, voyons ce que le Concile de Trente a fait pour amener cette conformité et pour resserrer les liens qui doivent unir le Souverain Pontife à tous les catholiques et à tous les Etats.

Le grand schisme d'Occident avait introduit dans plusieurs régions, un esprit de défiance et d'insubordination vis-à-vis du chef de l'Eglise. Le Concile de Constance mit fin à ce schisme déplorable par l'élection de Martin V ; mais voulant prévenir toutes les dif-

(1) Hinc præterea arctior membrorum cum visibili capite communio, universoque corpori Christi mystico additus vigor.

ficultés que pourraient faire les trois papes entre lesquels le monde catholique se partageait, il avait préludé à cette élection par deux décrets qui affirmaient la supériorité du Concile sur le pape ; et ces décrets furent regardés par divers théologiens comme des définitions dogmatiques qui plaçaient la papauté au-dessous du corps épiscopal. Le même Concile se laissa dominer, dans plusieurs autres de ses actes, par la préoccupation de mettre fin au schisme et d'en empêcher à tout jamais le renouvellement. C'est dans cet esprit, qu'à sa trente-neuvième session, tenue le 9 octobre 1417, un mois avant l'élection de Martin V, il ordonna la convocation périodique et à brefs intervalles, de conciles œcuméniques. Le premier devait se réunir cinq ans après celui de Constance, le second sept ans après le premier, et les autres de dix en dix ans. Le pape pouvait abréger ce terme, avec l'approbation des cardinaux, mais non le proroger ; on lui laissait le choix du lieu où le Concile s'assemblerait, mais il devait désigner ce lieu avant la séparation des Pères du Concile précédent, et de leur consentement.

Une pareille mesure n'était pas seulement inspirée par la défiance; elle tendait à priver les papes du gouvernement de l'Église universelle, pour le transporter aux mains du corps épiscopal ; elle avait donc quelque chose d'anarchique.

Ces divers décrets de Constance, qui n'avaient point reçu la sanction papale et qui, par conséquent, étaient sans autorité, furent renouvelés par le Concile de Bâle, qui se transforma en conciliabule et devint formellement schismatique.

C'est à l'encontre de ces tentatives subversives de la hiérarchie, que le Concile de Florence, présidé par Eugène IV, et que le cinquième Concile de Latran, tenu par Jules II et Léon X, affirmèrent les droits inaliénables du Souverain Pontife. Or, ce sont les doctrines professées à Florence, que le Concile de Trente embrassa résolument.

65. Dès le commencement de ses travaux, quelques voix s'élevèrent, il est vrai, en faveur des théories du Concile de Bâle ; mais la grande majorité des Pères refusa de rien entreprendre qui ne fût conforme à l'ancienne tradition. Elle témoigna ensuite, dans tous ses actes, le plus grand respect pour l'autorité du vicaire de Jésus-Christ. Ce respect et cette dépendance s'affirmèrent spécialement au dernier chapitre de sa dernière session. Nous y lisons, en effet, ce qui suit : « Finalement le saint Concile déclare que toutes les choses, en général et en particulier, qui, sous quelques clauses et en quelques termes que ce soit, ont été établies touchant la réformation des mœurs et la discipline ecclésiastique, dans le présent saint Concile, tant sous les souverains pontifes Paul III et Jules III, d'heureuse mémoire, que sous le très saint Père Pie IV, ont été ordon-

nées et doivent être entendues de manière que l'autorité du Siège apostolique soit toujours respectée ».

Le même Concile avait commencé la rédaction d'un *index* des livres prohibés. Il prie le Souverain Pontife de vouloir bien le terminer. Il lui demande aussi de faire publier le catéchisme, le missel et le bréviaire, et de donner une édition correcte de la *Vulgate*. Enfin il exprime la confiance que les papes voudront bien résoudre les difficultés qui s'élèveront par la suite, au sujet des décrets qu'il a portés, et qu'ils s'occuperont des remèdes à apporter aux maux qui se produiront dans la chrétienté. Il les supplie d'employer pour cela, les moyens qu'ils estimeront les plus convenables, et d'assembler, s'ils le jugent à propos, des conciles œcuméniques.

L'esprit qui dicta ces déclarations était absolument opposé à celui que nous avons vu prévaloir dans certaines sessions, à Constance et à Bâle. Les membres de ces deux dernières assemblées, ou du moins plusieurs d'entre eux, prétendaient exercer une autorité indépendante de celle du pape ; ils voulaient, par la convocation de conciles périodiques imposés au pontife romain, transporter le gouvernement de l'Eglise, des mains du vicaire de Jésus-Christ, en celles des simples évêques. Le Concile de Trente déclare, au contraire, qu'il ne faut interpréter aucun de ses décrets, que dans un sens favorable à l'autorité du successeur de saint Pierre. C'est à lui seul, et non plus à des Conciles futurs, qu'il confie humblement le soin d'appliquer ses décisions, et de préserver l'Eglise de Dieu des dangers qu'elle aura à courir.

Les Souverains Pontifes répondirent à cette confiance du Concile de Trente. Ils éditèrent avec un soin scrupuleux, les ouvrages demandés par le Concile et d'autres encore ; ils instituèrent enfin diverses congrégations pour l'interprétation et l'application de ses décrets.

66. Malheureusement le courant schismatique, qui s'était manifesté à Constance et à Bâle, subsistait toujours. L'esprit de défiance et d'insubordination qui avait pris naissance au temps du séjour des Papes à Avignon, et surtout au temps du grand schisme, avait relâché le nerf de la discipline. Il avait produit mille abus qu'aucune autorité n'avait la force de réprimer : les désordres du clergé, l'ignorance du peuple et son mépris pour l'Eglise, c'est-à-dire toutes les causes qui ouvrirent les portes de la Bohême aux hérésies de Jean Huss, celles des pays du Nord, celles même de la France aux enseignements de Luther et de Calvin. Ce fut encore ce même esprit d'indocilité, qui résista à l'influence salutaire du Concile de Trente, particulièrement en France. Nos ancêtres avaient formulé dans la *Pragmatique sanction* de Bourges, les principes émis à Bâle. Ce levain, resté caché tant qu'il fallut défendre notre pays contre l'invasion du calvinisme, fermenta sous Louis XIV, et c'est lui qui

engendra le gallicanisme. Le gallicanisme affirmait en effet, la supériorité du Concile sur le pape ; il ne s'inquiétait guère ni des actes des congrégations romaines, ni des droits du Saint-Siège en matière de liturgie.

Enfin ce triste esprit porta des fruits plus déplorables encore, durant le courant du XVIIIe siècle. Sous les inspirations du jansénisme, tous les liens de la hiérarchie furent méconnus ; on songea à subordonner, non plus seulement le pape aux évêques, mais encore les premiers pasteurs aux curés et au peuple. Ces théories furent formulées dans la *Constitution civile du clergé.*

Cependant l'esprit du Concile de Trente exerça, lui aussi, son action sur le royaume très chrétien. Il rapprocha la France de Rome, à la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième ; il la sauva alors de l'hérésie. Ce sont ces temps bénis qui admirèrent saint François de Sales et saint Vincent de Paul, et qui donnèrent naissance aux séminaires. Le Gallicanisme vint lutter contre cet esprit, mais en subit encore l'influence. Si les Gallicans rejetaient les décrets de Florence, ils s'inclinaient devant ceux de Trente, et les formules de la déclaration de 1682 furent moins hostiles au Saint-Siège que celles de la *Pragmatique sanction* ; celle-ci se prononçait, en effet, pour la tenue périodique des Conciles, tandis que la déclaration de 1682 ne le fit point. Enfin ce sont les principes posés à Trente qui préservèrent le clergé français du schisme, soit à la fin du XVIIIe siècle, lorsqu'il préféra la mort et l'exil à la *Constitution civile du clergé*, soit au commencement du XIXe, lorsqu'il se soumit à un concordat, qui brisait l'ancienne organisation de l'Eglise de France et qui était le plus grand acte d'autorité que la papauté eût jamais accompli.

L'autorité spirituelle du Souverain Pontife doit être respectée par la sociétés civile aussi bien que par les particuliers. Or, c'est un devoir que cette dernière accomplit très difficilement. Aussi l'esprit du Concile de Bâle dut-il presque tous ses triomphes aux efforts de l'Etat, qui travaillait partout à tenir l'Eglise dans sa dépendance. Ce fut l'insubordination de l'Etat vis-à-vis des lois de Dieu et de l'Eglise, ce furent ses prétentions à s'immiscer dans les matières ecclésiastiques, qui produisirent la *Pragmatique sanction* de Bourges et les quatre articles de 1682, qui animèrent les parlements du XVIIIe siècle dans leur lutte contre l'épiscopat en faveur du jansénisme, qui donnèrent naissance à la Constitution civile du clergé et aux théories révolutionnaires de la liberté de conscience et des cultes.

Le Concile de Trente avait voulu remédier à cet esprit payen qui présidait au gouvernement des peuples catholiques, à ce mal social qui était la source de tant de maux particuliers, à ce vasselage

de l'Eglise qui livrait les évêchés, les abbayes et les prébendes à des fils de famille sans vocation, engendrait le cumul des bénéfices, mettait obstacle à la résidence des bénéficiers et causait presque tous les abus qu'il fallait déraciner. Il avait préparé pour la réforme des princes, un décret en douze articles, dont le *schema* nous a été conservé (1).

Mais les princes que ce projet atteignait, s'opposèrent à ce qu'il fût promulgué (2). Le Concile dut céder dans la crainte d'être obligé d'interrompre ses travaux. Il réduisit donc le décret projeté à un chapitre (sess. XXV, ch. XX, *de reformatione*) qui rappelle d'une manière générale aux Etats chrétiens leur obligation de respecter les droits et les lois de l'Eglise. Malgré cette lacune, les décisions du saint Concile contribuèrent puissamment à entraver la marche de l'esprit payen et athée, qui cherchait partout à envahir la législation et la constitution des nations catholiques.

Il serait difficile de suivre en détail l'influence que les lois du Concile de Trente exercèrent à cet égard. Cependant cette influence fut réelle. Mieux elle fut acceptée, soit par les églises particulières, soit par les sociétés temporelles, mieux la discipline garda son nerf, mieux aussi la religion conserva son empire sur les esprits, sur les cœurs et sur les mœurs, *hinc arctior membrorum cum visibili capite communio, universoque corpori Christi mystico additus vigor.*

67. Le Concile du Vatican continua l'œuvre des Conciles de Florence et de Trente ; car les erreurs inaugurées à Constance, à Bâle et dans la *Pragmatique sanction*, s'étaient développées et avaient porté leurs fruits : elles avaient produit le Gallicanisme et les théories qui, de nos jours, réclament et préparent la complète séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Le Concile frappa le Gallicanisme, en définissant la souveraine autorité et l'infaillibilité du Pontife Romain. Nous aurons à revenir sur ces définitions.

Le *schema* dogmatique sur l'*Eglise* affirmait, en outre, dans ses derniers chapitres, la nécessité de l'harmonie qui doit régner entre l'Eglise et la société civile. Après avoir rappelé l'origine et les droits de la puissance civile, il proclamait aussi trois droits principaux de l'Eglise, que l'Etat viole trop souvent à notre époque : ses droits sur l'éducation de ses enfants et surtout de ses clercs, ses droits par rapport à l'institution des ordres religieux, enfin son droit de posséder des biens temporels.

La vénérable assemblée n'eut point le temps de transformer ce projet en constitution ; mais les enseignements qu'il renfermait

(1) Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, édité par Theiner, tome II, p. 384-386.
(2) Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente*, liv. XXII et XXIII.

sont entrés, depuis lors, dans les encycliques promulguées par Léon XIII sur la *Constitution chrétienne des Etats*, sur la *Liberté* et sur *les principaux devoirs des chrétiens.*

Les questions pratiques que soulèvent les relations de l'Eglise et de l'Etat ont été aussi l'objet de quelques-uns des *schemata* et des *postulata*, que nous avons déjà rencontrés sur notre chemin.

68. Ajoutons, que parmi les commissions, qui préparèrent les décrets du Concile, l'une d'elles, la commission *politico-ecclésiastique*, avait été chargée d'étudier les modifications à introduire dans la législation canonique, en raison des conditions faites à l'Eglise par la législation civile et les dispositions des divers Etats. Son président, le cardinal de Reisach, lui traça un programme extrêmement intéressant (1). Il était partagé en trois parties, dont chacune répondait à l'un des trois pouvoirs de l'Eglise : le *magistère*, le *ministère* et le *regimen*.

Au point de vue du *magistère*, la commission eut à s'occuper de ce qui concerne la libre publication des constitutions dogmatiques des Souverains Pontifes, les instructions pastorales des évêques, la liberté de la prédication et de l'instruction religieuse, les écoles professionnelles et industrielles, les universités, les prêtres et les autres ecclésiastiques remplissant une fonction dans les écoles du gouvernement, enfin l'instruction et l'éducation des clercs.

Au point de vue du *ministère*, la commission eut à étudier les questions qui regardent le libre exercice du culte divin, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des édifices sacrés, l'observation des fêtes, l'administration des sacrements, le soin des soldats et des prisonniers, la communication *in sacris* avec les hérétiques, les obstacles mis par les lois civiles à la réception des hétérodoxes dans l'Eglise, la sépulture et les cimetières.

Au point de vue du *gouvernement*, elle eut à examiner les matières suivantes : revendication des droits que l'Eglise possède de porter des lois, de les publier, de les exécuter et d'exercer son pouvoir judiciaire ; érection et constitution des tribunaux ecclésiastiques ; exécution de leurs sentences et nature des peines qu'ils peuvent porter ; admission à la cléricature et entraves mises à la liberté de l'Eglise en ce point ; droits et privilèges des clercs ; intervention du pouvoir civil dans la nomination et l'élection des évêques ; sa coopération soit à l'élection aux bénéfices soit à leur collation ; droit des évêques à la nomination de leurs coadjuteurs ; droit de patronage ; concours pour la collation des bénéfices ; biens immeubles des églises, leur propriété et leur administration ; causes et corporations pieuses ; ordres religieux et congrégations ; confréries ; mariage ;

(1) *Acta*, col. 1103 ; Cecconi, doc. LXIII.

tribunaux pour les causes matrimoniales, leur autorité, leur procédure, exécution de leurs sentences ; lois civiles qui déterminent les rapports entre catholiques et non catholiques ; conventions diverses entre le Siège Apostolique et les chefs d'Etats ; nonces et légats apostoliques.

Les projets de décrets rédigés conformément à ce programme par la Commission politico-ecclésiastique, furent soumis à la Congrégation directrice des travaux préparatoires au Concile. Mais, quoique cette congrégation n'ait fait subir que des modifications peu nombreuses et de pure forme aux *schemata* des autres commissions, elle écarta tous ceux de la Commission politico-ecclésiastique. « Ces projets, dit Mgr Cecconi (1), parurent avoir été préparés d'une manière trop abstraite, et, par conséquent, ne pas être d'une grande utilité pratique ; du reste, un certain nombre rentraient dans le domaine des autres commissions... Il ne faut pas non plus oublier que la matière était des plus épineuses. Quelles mesures pratiques pouvait-on bien imaginer avec quelque chance de succès, à une époque où le pouvoir civil, dont il faut absolument tenir compte ici, se pose en ennemi ou se soucie fort peu de tous les décrets ecclésiastiques ? Si la prudence conseillait à l'Eglise de s'abstenir de lois aggressives, l'honneur lui défendait d'en faire d'inutiles. Enfin, dès l'origine, il régnait dans l'esprit des membres de la Congrégation directrice une certaine indécision sur l'objet des études de la Consulte politico-ecclésiastique : il ne faut donc nullement s'étonner de lui voir abandonner un dessein, qui, au premier abord, avait semblé si facile à réaliser ».

« Bien que les travaux de la Commission politico-ecclésiastique n'aient pas eu de résultat pratique, ajoute le même auteur (2), on serait bien loin de la vérité, si l'on en concluait qu'ils ont été de peu d'importance, ou moins habilement conduits que ceux des autres consultes. Si cette première tentative de réunir en corps de lois les questions relatives aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, n'a pas été couronnée de succès, les causes que j'ai indiquées expliquent suffisamment pourquoi. J'espère cependant qu'un temps viendra où l'on pourra renouveler cet essai, avec la certitude d'un heureux résultat. Ce sera, lorsque cet incessant, ce rapide mouvement social et politique dont nous sommes les témoins, qui chaque jour nous fait assister au spectacle d'événements si terribles et le plus souvent inattendus, touchera à sa dernière période. A moins que ne survienne la fin du monde, cette période sera certainement suivie d'une ère toute nouvelle dans l'histoire de l'humanité. J'ignore quelles institutions,

(1) *Histoire du Concile du Vatican*, t. I, p. 272.
(2) *Ibid.*, p. 307.

parmi les anciennes, subsisteront encore, mais ce dont je suis certain, c'est qu'il en est une au moins qui survivra. Ce jour-là, les princes, si toutefois il en est encore, mais en tout cas les peuples, instruits par une longue et cruelle expérience qu'il n'y a loin d'elle aucun bien à espérer, ni en cette vie, ni en l'autre, lui demanderont les moyens de recouvrer le repos ici-bas et d'atteindre la félicité éternelle ».

Nous sommes encore bien loin de ce temps et nous ne savons si cette prédiction se réalisera jamais. Quoi qu'il en soit, le Concile du Vatican ne constitua point de délégation correspondant à la Commission politico-ecclésiastique, attendu que les projets de cette Commission ne devaient point lui être soumis. Néanmoins nous avons vu qu'il ne s'était point désintéressé des questions sur lesquelles portaient ces projets.

Art. 14. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican par rapport aux corporations religieuses.*

69. « On doit à ce Concile la multiplication des familles religieuses et la naissance d'autres institutions pieuses (1) ». Ainsi s'exprime notre Constitution. La rénovation que le saint Concile produisit dans toute l'Église devait y amener une efflorescence de perfection, et, par conséquent, développer les anciennes familles religieuses et donner naissance à de nouvelles institutions.

La vénérable assemblée ne pouvait, du reste, oublier les ordres religieux, dans ses réformes. Plusieurs étaient tombés dans un relâchement déplorable et avaient fourni de nombreux adhérents à l'hérésie. Aussi les Pères de Trente dressèrent-ils un décret de réforme des religieux et des religieuses, en vingt-deux chapitres (sess. XXV). C'est sous l'inspiration de ce décret, qu'Urbain VIII, Innocent X, Innocent XI, Innocent XII, Alexandre VII, Clément VIII, Clément IX et Clément X s'occupèrent des ordres religieux, et que plusieurs de ces ordres se réformèrent et prirent une nouvelle vie à partir de la fin du XVIe siècle.

Le même esprit amena la fondation d'un assez grand nombre d'ordres, de congrégations d'hommes ou de femmes et d'institutions pieuses, dans le détail desquels il serait trop long d'entrer. Citons seulement la Compagnie de Jésus, suscitée de Dieu pour s'opposer au Protestantisme. Elle avait été récemment approuvée par Paul III : le Concile de Trente l'encouragea de ses éloges (sess. XXV, C. 6, *de reform. regular*).

(1) Hinc religiosæ multiplicatæ familiæ, aliaque christianæ pietatis instituta.

70. Le besoin de congrégations religieuses ferventes et actives ne se fait pas moins sentir au dix-neuvième siècle qu'au seizième.

Bien avant de songer à la convocation d'un Concile œcuménique, Pie IX *avait jeté les fondements d'une véritable réforme des ordres* religieux. Il avait même constitué une Congrégation *super statu regularium,* dans le but d'accomplir cette réforme. Sur l'avis de cette Congrégation, il prescrivit en 1851 à toutes les maisons de noviciat d'observer rigoureusement la vie commune ; les autres maisons furent également rappelées à l'observation des règles sur ce point. La lettre circulaire *Neminem latet* de 1857 imposa la profession des vœux simples, avant celle des vœux solennels, qui ne devaient être prononcés que trois ans après les premiers.

La Commission qui fut chargée de préparer pour le Concile, les questions relatives aux réguliers, n'eut qu'à continuer les travaux de la Congrégation *super statu regularium.* Cette Commission rédigea dix-huit *schemata,* qui formaient un corps à peu près complet de législation pour les corporations religieuses. Quatre seulement de ces *schemata* furent distribués aux évêques.

Le premier, intitulé *des réguliers en général*, déplore les calomnies répandues contre les religieux, recommande aux évêques de les protéger, exhorte les supérieurs d'ordre et les religieux à respecter les évêques, à les aider et à se maintenir dans la régularité. Le second traite du *vœu d'obéissance*, et en fait ressortir le mérite et l'excellence. Le troisième marque en détail les moyens à prendre pour pratiquer la *vie commune parfaite*, qui ne permet pas aux religieux, pris individuellement, de disposer par eux-mêmes d'aucun bien, mais leur impose de recevoir de la communauté toutes les choses nécessaires à la vie. Le quatrième *schema* a pour objet la *clôture* : il règle comment elle doit être observée, soit dans les monastères d'hommes, soit dans les couvents de femmes.

Les quatorze autres projets, qui ne furent point distribués, étaient relatifs aux petits couvents, au noviciat et à l'instruction des novices et des nouveaux profès, aux affiliations, aux études des réguliers, aux grades et aux titres des réguliers, à leur ordination, à leurs élections, à la visite que doivent faire les supérieurs, à l'expulsion des religieux incorrigibles, à la juridiction des évêques sur les religieux, particulièrement sur ceux qui se sont rendus coupables de quelque faute, aux religieuses, aux établissements à vœux simples, aux exercices spirituels et aux retraites des réguliers, à leurs privilèges.

Les *postulata* présentés, au sujet des réguliers, furent en petit nombre. La congrégation des Bénédictins de Suisse demanda, au moins en ce qui la concernait, l'abrogation du décret de 1857, qui prescrit la profession des vœux simples avant celle des vœux so-

lennels ; elle proposa d'autres moyens d'atteindre la fin en vue de laquelle avait été porté ce décret. Le *postulatum* des onze évêques français sur la discipline, dont nous avons parlé (63), renfermait deux articles relatifs aux réguliers. Le premier article demandait que les religieux se montrassent sévères dans l'admission de leurs membres ; le second disait que la multiplicité des congrégations de femmes récemment fondées est très utile, et qu'il n'est point désirable que ces congrégations soient fondues en une seule. Les évêques Belges exposèrent, d'autre part, dans leur *postulatum* sur la discipline, que chacun de leurs diocèses renferme deux ou trois cents maisons, où des personnes, hommes et femmes, se livrent à des œuvres de charité et de piété, sans mener strictement la vie religieuse. Ils prièrent qu'on laissa subsister ces institutions dans leur état actuel, sous la surveillance et l'autorité des Ordinaires. Trente évêques allemands demandèrent les éloges et les encouragements du Concile pour la *société des compagnons* (*der Gesellen-Verein*), qui est un asile de la vertu et de la vie chrétienne, pour les artisans. Enfin, deux pétitions signées, l'une de trente, l'autre de quatre-vingts évêques, sollicitèrent la même faveur pour les conférences de saint Vincent de Paul.

ART. 15. — *Résultats du Concile de Trente et projets du Concile du Vatican, par rapport à la diffusion du catholicisme dans les pays lointains.*

71. La Constitution *Dei Filius* termine, en ces termes, l'énumération des bienfaits du Concile de Trente, que les Pères du Vatican espéraient renouveler. « On doit aussi au Concile de Trente ce zèle constant qui s'applique sans relâche et jusqu'à l'effusion du sang à propager l'empire de Jésus-Christ au loin par tout l'univers (1) ». Le zèle pour la propagation de l'Evangile naît et se développe dans les ordres religieux et les clergés dignes de leur vocation, ainsi que dans la plupart des âmes qui aspirent à la perfection.

Aussi le Concile de Trente, en renouvelant l'Eglise en toutes ses parties, contribua-t-il à la diffusion du nom de Jésus-Christ dans les contrées les plus lointaines. Au moment où il tenait ses assises, des régions nouvelles venaient de s'ouvrir au zèle des missionnaires ; saint François Xavier, comme un autre saint Paul, avait montré en sa personne le modèle idéal de l'Apôtre des nations infidèles. Bientôt les enfants de saint François, de saint Dominique, de saint Ignace, les membres des autres ordres et du clergé séculier travaillèrent,

(1) Hinc ille assiduus et usque ad sanguinis effusionem constans ardor in Christi regno late per orbem propagando.

à l'envi, sous tous les climats, à l'évangélisation des infidèles. Beaucoup d'entre eux cueillirent la palme du martyre, et il y eut des pays qui, comme le Japon, envoyèrent au ciel des légions de confesseurs de la foi.

72. Le XIXe siècle, qui est un siècle de prosélytisme, a vu aussi toutes les missions catholiques prendre un développement nouveau; il a eu à son tour de nombreux martyrs. Le Concile du Vatican ne pouvait donc oublier une si belle œuvre. Parmi les Commissions qui préparèrent ses travaux. l'une d'elle s'occupa des *Eglises orientales* et des *Missions*. Pour ce qui regarde les églises orientales, elle étudia l'administration des sacrements, la vie des clercs, les ordres monastiques, le maintien des anciens rites et plusieurs autres questions du même genre. Elle chercha aussi les moyens d'étendre le plus possible et de rendre chaque jour plus fructueuse, la prédication de l'Evangile dans les pays hérétiques et infidèles. Cette Commission résuma ses travaux en deux *schemata*, l'un sur les *rites*, l'autre sur les *Missions apostoliques*. Ces deux projets ne furent point distribués.

D'autre part. quelques *postulata* furent présentés par les évêques, relativement au même objet. L'archevêque de Beyrouth exposa en détail la situation fâcheuse faite aux églises de Syrie par un concours de diverses causes, contre lesquelles il réclamait le secours du Concile. Le *postulatum* des évêques français sur la discipline (63) indiquait divers moyens à prendre, soit pour ramener les schismatiques et les hérétiques à l'Eglise, soit pour convertir les infidèles. Cent dix Pères exprimèrent le désir que le Concile consacrât à nouveau et recommandât l'œuvre de la *Propagation de la foi*. La même chose fut demandée pour l'œuvre des *Ecoles d'Orient*, par soixante-quatorze Pères, et pour celle de la *Sainte-Enfance* par trente-cinq Pères.

On peut enfin rapprocher de ces pétitions. deux vœux signés par l'évêque de Luçon et par l'archevêque de Malines, au sujet des partisans de la *Petite Eglise*. qui refusent toujours de reconnaître la légitimité du Concordat de 1802, et un autre *postulatum* où cinq cent dix Pères demandaient que le Concile invitât les Juifs à embrasser la religion chrétienne.

Le coup d'œil rapide, que nous avons jeté sur les *schemata* et les *postulata* du Concile du Vatican. nous a montré suffisamment qu'il se préparait à continuer sur tours les points l'œuvre du Concile de Trente.

En rappelant en tête de sa première constitution, les travaux et les résultats de cet incomparable Concile, les Pères du Vatican n'entendaient pas seulement rattacher le présent au passé, ils voulaient encore montrer l'idéal qu'ils se proposaient de réaliser à leur tour.

PARAGRAPHE II. — Causes qui ont empêché le Concile de Trente de porter tous ses fruits.

Traduction. — Toutefois, disent-ils, en rappelant avec une juste gratitude ces insignes faveurs que la divine clémence a répandues sur son Eglise, en même temps que bien d'autres, principalement par le dernier Concile œcuménique, nous ne pouvons contenir notre amère douleur en présence des maux si graves qui proviennent en grande partie de ce que plusieurs ont méprisé l'autorité de ce saint Concile, ou apporté de la négligence à l'observation de ses sages décrets.

Sommaire. — 73. Explication du paragraphe. — 74. Pourquoi on ne s'y arrête point.

73. Après avoir passé en revue les heureux résultats du Concile de Trente, les Pères du Vatican jettent un regard attristé sur les âmes qui n'en ont point profité.

Si les résultats du Concile de Trente énumérés plus haut ne se sont point produits partout, cela tient, suivant eux, non pas à l'insuffisance des mesures prises par la grande assemblée, mais bien plutôt à l'opiniâtreté ou à la faiblesse des hommes à qui ces mesures étaient destinées. Deux catégories de chrétiens n'ont point retiré des décrets de Trente les fruits qu'ils auraient dû : 1° ceux qui ont méprisé l'autorité du Concile et qui, par suite, n'ont tenu aucun compte de ses décisions : 2° ceux qui, par négligence et par faiblesse, n'en ont point tenu assez grand compte.

Il en a été ainsi pour tous les fruits du Concile de Trente ; mais comme la constitution *Dei Filius* a pour objet, non pas la discipline, mais la foi, et qu'elle a suffisamment indiqué dans le premier paragraphe, le but général poursuivi par les Pères du Vatican, elle ne s'occupera dans les paragraphes qui vont suivre que des chrétiens qui ont perdu la foi ou qui l'ont laissée s'attiédir en leur âme. Ce sont donc aussi ces chrétiens, qu'elle a principalement en vue dans ce second paragraphe. Toutefois, elle n'attribue point leur malheur au mépris ou à l'oubli des *définitions doctrinales* du Concile de Trente, mais au mépris de l'autorité de ce Concile, *vel auctoritas contempta*, ou à la négligence apportée dans l'observation de ses divers *décrets, vel sapientissima neglecta decreta*. C'est que pour garder notre foi intègre, il ne suffit pas que nous soyons instruits des enseignements de l'Eglise, il faut encore que nous pratiquions tous nos devoirs religieux et que nous nous conformions aux règles établies par l'Eglise, pour nous préserver de tout danger.

Ce principe de la prudence chrétienne a été surtout oublié par ces

demi-catholiques, qui se sont laissé envahir par l'esprit des protestants ou des rationalistes. Ils ne professaient pas avec ces derniers le mépris de l'autorité des Conciles ; mais ils n'en respectaient pas les prescriptions, comme ils le devaient.

74. Nous ne nous arrêterons point à montrer par l'histoire comment cette négligence aussi bien que ce mépris, ont été vraiment les causes des maux que déplore la constitution *Dei Filius*.

Le mépris des protestants et des rationalistes pour l'autorité des Conciles est un fait constant et ses conséquences ne sont que trop évidentes.

Quant à la négligence que les catholiques ont mise à observer les décrets du Concile, il faudrait, pour l'analyser, des développements considérables qui nous éloigneraient trop de notre sujet. Nous pourrions sans doute exposer en un tableau rapide que les décrets disciplinaires de Trente trouvèrent plus ou moins d'opposition dans la plupart des états chrétiens ; et qu'au contraire ses définitions doctrinales furent reçues presque sans aucune difficulté. Seulement notre Constitution a en vue la négligence avec laquelle ces divers décrets furent observés, surtout au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, plutôt que l'accueil qui leur fut fait au premier moment.

PARAGRAPHE III. — Le protestantisme.

Traduction. — Personne n'ignore, en effet, qu'après avoir rejeté le magistère divin de l'Eglise et abandonné les questions religieuses au jugement privé de n'importe qui, les hérésies proscrites par les Pères de Trente, se sont peu à peu fractionnées en une infinité de sectes, qui se sont divisées et combattues, et qu'enfin un assez grand nombre de leurs membres ont perdu toute foi en Jésus-Christ. Aussi les livres saints eux-mêmes que le protestantisme prétendait d'abord la seule source et la seule règle de la doctrine chrétienne, cessèrent-ils d'être regardés comme divins ; on se mit même à les ranger parmi les fictions mythiques.

Sommaire. — 75. Division du paragraphe.
Art. 16. — *Théologie rationaliste professée au sein du protestantisme.* — 76. — Marche fatale suivie par la théologie du protestantisme. — Ses trois phases. — 77. Ses doctrines au dix-neuvième siècle, particulièrement en Allemagne. — 78. Tendances diverses. Schleiermacher. — 79. La dogmatique protestante en France.
Art. 17. — *Exégèse rationaliste professée au sein du protestantisme.* — 80. L'exégèse suit les mêmes phases que la théologie, au sein du protestantisme. — 81. Influence du piétisme. — 82. Influence du socinianisme. — 83. Influence de l'arminianisme. — 84. Influence du spinozisme. Schleierma cher. — 85. Influence de l'Hégélianisme. — 86. Le mythisme de Strauss. — 87. Théories de Baur. — 88. Théories postérieures.

75. C'est par les doctrines des protestants que le Prologue de la

Constitution *Dei Filius* devait commencer le tableau des erreurs modernes. Il déplore les excès de leur théologie et de leur exégèse. Voyons en premier lieu ce qu'il dit de leur théologie ; nous consacrerons ensuite un article spécial à leur exégèse.

ART. 16. — *Théologie rationaliste professée au sein du protestantisme.*

76. Notre texte esquisse très nettement, en quelques traits, la marche que le protestantisme était condamné à suivre (1). Du moment qu'il rejetait l'autorité doctrinale de l'Eglise, il devait admettre le principe du libre examen. Du moment qu'il acceptait le principe du libre examen, il se condamnait à des variations et à des divisions sans fin et sans issue ; car comment, sans le secours d'une autorité assistée de Dieu, résoudre d'une manière uniforme et satisfaisante des questions aussi complexes et aussi difficiles que les questions religieuses ? L'essence même du protestantisme exigeait donc qu'il se produisît en son sein, un travail incessant de désaggrégation ; cette décomposition devait épuiser insensiblement tous les restes de vie et de croyance qu'il avait gardés, en se détachant du catholicisme ; elle devait atteindre à la longue la foi même en Jésus-Christ. C'est le tableau de cette décomposition, que la Constitution *Dei Filius* nous trace ; et ce tableau est de tous points conforme à l'histoire du Protestantisme.

Ce travail intime et dissolvant était déjà évident au XVII[e] siècle, quand Bossuet écrivait son *Histoire des Variations*. Dès lors, la divinité de Jésus-Christ était mise en doute par les sociniens. Cependant, au milieu des divisions qui séparaient les diverses sectes réformées, il restait encore à la plupart d'entre elles, des confessions de foi et des dogmes qu'elles regardaient comme indiscutables. On est même étonné de l'immobilité relative, que conserva à ce moment la dogmatique protestante ; car il semble que depuis *plus d'un siècle écoulé*, le libre examen avait eu le temps de produire tous ses funestes effets. Mais ce phénomène s'explique quand on se rappelle ce que nous avons dit plus haut (57) des trois périodes de l'histoire de la dogmatique protestante. Après la période de création, qui remplit le milieu du XVI[e] siècle, la théologie protestante se recueillit en elle-même pour se défendre contre le catholicisme et pour maintenir les principes posés par les premiers réformateurs. Cette

(1) Nemo enim ignorat hæreses quas Tridentini Patres proscripserunt, dum, rejecto divino Ecclesiæ magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paullatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefacta est (Constitution *Dei Filius*).

période de recueillement fut en réalité un temps d'arrêt dans l'évolution des doctrines de la réforme, ou plutôt ce fut comme un pas en arrière; car, en s'appuyant sur l'autorité de leurs devanciers, les théologiens protestants du XVII[e] siècle se mettaient en contradiction avec le principe de l'examen privé. Aussi leur dogmatique est-elle fort sévèrement appréciée par les théologiens protestants de notre époque. « Elle n'a pas compris, dit l'*Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtemberger* (article *Dogmatique* (1)), elle n'a pas compris la vraie nature de son objet ; elle n'a pas suffisamment sollicité le sentiment religieux. Enfermée dans le monde étroit des docteurs, où elle suscite bien des violences de parole et d'action, elle deviendra justement impopulaire et impuissante à retenir dans ses chaînes, d'un côté la raison et de l'autre la piété ».

Aussi tomba-t-elle en discrédit cette théologie autoritaire et stérile. On revint au principe primitif du libre examen, et le protestantisme entra dans cette troisième période que nous avons appelée période de désaggrégation. On a vu depuis lors se former et s'accentuer deux partis, qui eux-mêmes se subdivisent en nuances sans nombre : un parti *conservateur*, qui s'effraye de la perspective des abîmes où l'on va et s'efforce de maintenir les anciennes doctrines et les professions de foi ; et à l'encontre un second parti qualifié de *libéral*, qui revendique les droits du libre examen, rejette les professions de foi, réduit l'essence du christianisme à un *minimum* où il n'y a place pour aucun dogme et proclame qu'on peut être chrétien, sans reconnaître la divinité de Jésus-Christ.

77. On nous permettra de reproduire à peu près textuellement le tableau, que l'article déjà cité trace, pour cette période, des universités allemandes, où les protestants de tous les pays vont chercher la lumière. Ce sera la meilleure justification de nos assertions. On remarquera que la présence du divin au sein de l'humanité, admise et célébrée par l'auteur de cet article, disciple en cela de Schleiermacher, est une immanence qui ressemble fort à du panthéisme, et que le surnaturel dont il parle n'est point le surnaturel admis par la théologie catholique, mais un ensemble de rapports avec Dieu, tels que la philosophie peut les concevoir.

« Déjà pendant le XVII[e] siècle, dit cet article (2), la raison générale avait commencé à s'émanciper du joug de la tradition, par les grandes découvertes scientifiques, les méthodes nouvelles de Bacon et de Descartes, et le dégoût des violences religieuses. Elle passe bientôt de l'indépendance à la critique, en Angleterre avec les libres-penseurs, en France avec Voltaire. Mais il fallait que la raison

(1) T. IV, p. 14. Cet article est de M. le pasteur A. Bouvier, professeur de dogmatique à l'Académie de Genève.
(2) *Ibid.*, p. 15-17.

entrât quelque part dans un rapport direct avec le christianisme ; car il était naturel que les chrétiens s'efforçassent, d'un côté, de montrer la rationalité de l'œuvre salutaire de Dieu en la dépouillant de toute apparence d'arbitraire, de l'autre, d'élargir la connaissance religieuse, en y faisant participer la raison. Le rationalisme en soi constituait donc *un progrès*... *Vis-à-vis* de la révélation et de ses *organes*, *la raison peut* prendre trois attitudes : ou bien elle sera un simple auxiliaire occupé à démontrer une vérité donnée, ou bien un associé qui l'accommode à sa guise, où bien un adversaire qui la nie. (L'auteur oublie une quatrième attitude, qui est celle de la théologie catholique, et qui consiste à regarder la vérité révélée comme un mystère indémontrable : toutes les autres attitudes sont essentiellement rationalistes). Ces attitudes elle les a réellement prises dans l'*Allemagne* protestante.

« De là *trois grands groupes* auxquels on a donné les noms de *supranaturalisme rationel*, de *rationalisme supranaturaliste*, de *parti des lumières*. — Le premier a eu pour principal organe l'école de Wolff (1) qui s'efforce de prouver *à priori* tous les dogmes chrétiens, même de l'orthodoxie, par une démonstration toute mathématique, et compte Reusch (1744), Baumgarten (1760), Carpov (1765). — Le second se distribue sur plusieurs échelons; les plus conservateurs sont : Michaelis (1760), Dœderlein (1780), Morus (1789), Storr (1793), Reinhardt (1801). D'autres, notamment les fondateurs de la critique, Ernesti (1781), Semler (1751), *infirment les deux organes de l'autorité*, *la Bible et la tradition ecclésiastique*, évitent *ou évincent le mystère* par la théorie du symbole ou celle de l'accommodation, et réduisent la révélation à n'être qu'une illustration de la raison et de la morale. A la gauche se place le rationalisme dit « vulgaire » : A. Teller (1792), Henke (1793), Vegscheider (1817). Le rationalisme se prolonge en s'adoucissant jusque dans le XIXe siècle : Ammon (1803), Betschneider (1814) ; mais il est de plus en plus dépaysé et défaillant. — Quant au parti des lumières représenté par Reimarus, l'auteur des fragments de Wolfenbuttel (1774-1777), Bardht (1792), la *revue de Nicolaï* (1765-92), il ne saurait figurer dans l'histoire de la dogmatique, puisqu'il prend contre le christianisme, ses documents et ses affirmations, une position directement aggressive.....

78. « Il était réservé au XIXe siècle, lit-on encore dans le même article (2), de marquer à la dogmatique le but suprême et le vrai

(1) Ce sont les vérités d'ordre naturel que Wolff prétendait démontrer, et il reconnaissait l'existence de mystères indémontrables, ainsi que nous le dirons (n° 93), mais l'auteur de l'article que nous transcrivons est beaucoup plus rationaliste que Wolff : il ne semble même pas soupçonner qu'il puisse y avoir d'autres dogmes que ceux dont la philosophie s'occupe.

(2) *Ibid.*

chemin. Deux guides l'y engagèrent dès ses débuts, la philosophie de l'absolu et la théologie du sentiment. et cela en Allemagne, sur la terre où florissaient ensemble le génie historique et critique, la haute spéculation et la mysticité religieuse. Une suite imposante de systèmes philosophiques. de Kant à Hegel, approfondissent le problème de l'absolu. et proclament successivement les idées impliquées dans l'Evangile et désormais acquises à la pensée humaine, de la souveraineté de la loi morale, de l'immanence divine, de l'évolution du divin au sein de l'humanité. Ils exercent sur la théologie. tantôt une action directe : Daub (1836), Narheinecke (1827), tantôt une influence indirecte, plus étendue et aussi plus légitime, en élargissant l'horizon des dogmatistes...

« Parallèlement à ce vaste effort, agissait la théologie du sentiment, préparée par J.-J. Rousseau et Jacobi, et inaugurée par un esprit, réformateur et conciliateur tout ensemble. F. Schleiermacher. Dès le début du siècle, il s'était fait le champion de l'autonomie du sentiment religieux : plus tard dans son œuvre capitale : *Der Christliche Glaube nach den Grundsætzen der evangelischen Kirche* (*La foi chrétienne suivant les principes de l'Eglise évangélique*, 1821), il étudie la conscience chrétienne qui. selon lui. est tour à tour conscience *religieuse générale*. *conscience du péché*, *conscience de la grâce*, et qui offre toujours l'empreinte directe en nous, êtres absolument dépendants, de l'action de Dieu. causalité absolue. Il salue dans le christianisme la religion de la Rédemption, c'est-à-dire du triomphe sur la vie sensible de la vie supérieure en communion avec Dieu. qui manifestée en Jésus, l'homme typique et idéal, a été rendue par lui et par son Eglise à l'humanité ». Qu'on remarque bien que ce n'est point là notre doctrine catholique de l'Incarnation et de la grâce, mais un panthéisme sentimental inspiré par Hegel ! — Suit une longue énumération de théologiens qui ont accepté les vues de Schleiermacher ; puis l'auteur de l'article poursuit : « Les défauts de cette théologie qui tiennent à sa prétention d'équilibrer les deux principes disparates de connaissance auxquels elle recourt, l'autorité et la conscience, sont devenues sensibles par les hésitations, les accommodements et les subtilités. Vers la fin de la première moitié de ce siècle. il s'est produit une crise théologique profonde dont l'ébranlement va s'étendant toujours davantage dans celle-ci. Elle a été amenée par la critique historique appliquée à la vie de *Jésus* et au *siècle apostolique*. et elle a fait explosion avec la Dogmatique de Strauss (1840). qui s'efforce de montrer que l'histoire du dogme n'en est que la démolition continue.

« D'autres novateurs, moins négatifs, se sont appliqués à formuler le christianisme morne ; ce sont les dogmatistes de l'école de Zurich : Lang (1858) et Biedermann (1869). Ils rejettent l'autorité et le sur-

naturel ; ils affirment l'immanence de Dieu, plus que sa transcendance ; dans la rédemption, ils voient le rapport devenant toujours plus conscient et plus pur de l'esprit fini avec l'esprit infini, en Jésus, une personnalité éminente, révélatrice de la vie spirituelle, et dans les grands anniversaires que célèbre l'Eglise, le symbole des destinées de cette vie ; ils glorifient l'espèce, mais n'admettent pas la survivance de l'individu. Après l'idéalisme, un certain empirisme, se rattachant à la théorie de Schleiermacher sur la connaissance religieuse, s'établit à son tour dans la dogmatique. Sans se prononcer sur la réalité objective de Dieu, il étudie comme un vivant phénomène le sentiment religieux et l'action libératrice du principe chrétien en Jésus et dans l'Eglise ».

De cet exposé, fait par une plume protestante, dans un recueil auquel tous les théologiens protestants français de quelque valeur ont collaboré, il résulte donc que la dogmatique protestante en est venue non pas seulement, comme le dit la Constitution *Dei Filius*, à rejeter toute foi surnaturelle en Jésus-Christ, mais encore à mettre en doute les premiers principes de la religion naturelle : l'existence d'un Dieu distinct du monde, la spiritualité et l'immortalité de l'âme.

79. Nous avons dit que la théologie protestante de l'Allemagne avait inspiré celle des autres pays. Cela est arrivé en particulier pour la France. « Vers le milieu du siècle, dit encore l'article que nous citions tout à l'heure (1), deux grands faits successifs, mais connexes, donnent une plus forte impulsion à la pensée théologique dans nos contrées : l'action de la science allemande, l'apparition du nouveau libéralisme. Déjà, depuis quelques années, la jeunesse studieuse, stimulée par les professeurs de nos diverses Facultés, regardait ou passait de l'autre côté du Rhin. L'école de Strasbourg surtout se faisait le médiateur intelligent de ces rapports féconds. Il fallait les resserrer par l'examen des grands travaux de la science germanique ; c'est ce qu'avaient commencé nos revues théologiques de la première moitié du siècle, et ce que poursuivirent avec énergie celles de la seconde : la *Revue de Strasbourg*, la *Revue chrétienne*, la *Revue théologique*, la *Libre recherche*, et particulièrement le *Compte-rendu*. Ce furent sans doute les études de critique et de théologie biblique qui bénéficièrent le plus de ces influences. Mais la dogmatique ne tarda pas à en profiter. Un homme parut dès ses premiers écrits, qualifié... pour devenir le dogmatiste de l'époque, E. Scherer (1843, 1845). Malheureusement, il n'acheva pas une œuvre si bien commencée. D'autres en élaborèrent en des sens divers telle ou telle partie : S. Chappuis (1838), Durand (1850), Thomas

(1) *Ibid.*, p. 26.

(1853), Trottet (1856), de Pressensé (1854, 1867), Bonifas (1865), Réville (1859. 1869), Nalan fils (1866), Petavel (1872), F. Lichtemberger (1857. 1860).

« Mais déjà le nouveau libéralisme, qui était entré sur la scène avec les deux lettres d'Ed. Scherer sur *la Critique* et *la Foi* (1849) et la *Revue* de Colani, dès 1850, dirigeait l'attention des esprits et toute polémique vers les deux questions fondamentales en dogmatique, de l'autorité des Ecritures et du surnaturel. De là de nombreux ouvrages. Parmi les écrivains conservateurs, nommons le professeur Jalaguier, Bois, Poulain, de Rougemont, Godet, de Pressensé ; parmi les libéraux, Coquerel, fils, Fontanés, Bost, Pécaut, Chantre. Le parti libéral n'a pas encore systématisé suffisamment ses opinions, qui sont en général plus positives que celles du libéralisme allemand sur les points suivants : la personnalité de Dieu, la sainteté du Christ, la survivance personnelle ».

Tel est l'état présent de la dogmatique protestante. On devra reconnaître que le Concile du Vatican ne l'a point calomniée, en disant que plusieurs de ceux qu'elle éduque en sont venus à n'avoir plus la foi en Jésus-Christ. Nous ne l'avons même point caractérisé trop sévèrement en intitulant cet article : *Théologie rationaliste professée au sein du Protestantisme.*

On nous pardonnera d'avoir laissé perpétuellement la parole, dans cet exposé, à un ministre protestant. Si nous avions tracé nous-même ce tableau, nous aurions craint de rendre mal les théories confuses et vaporeuses admises par nos malheureux frères séparés ; peut-être même aurait-on pu nous soupçonner de charger le tableau ; car ce que nous venons de transcrire est à peine croyable, tant il reste peu d'éléments surnaturels dans cette théologie qui prétend exprimer la doctrine du pur Evangile.

Art. 17. — *Exégèse rationaliste professée au sein du protestantisme.*

80. Une théologie aussi rationaliste que celle des protestants modernes suppose des théories non moins rationalistes sur l'autorité et l'interprétation de l'Ecriture Sainte. Notre Constitution met aussi sous nos regards ce nouvel aspect des doctrines de la Réforme (1).

Après avoir exagéré la part du surnaturel dans la sanctification, la théologie protestante en était venue peu à peu à rejeter le surnaturel et jusqu'aux premiers principes de la religion naturelle que

(1) Itaque ipsa sacra Biblia quæ antea christianæ doctrinæ unicus fons et judex asserebantur, jam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri cœperunt (Constit. *Dei Filius*).

la philosophie démontre ; c'est de la même façon qu'après avoir exagéré le rôle des Saintes Ecritures dans l'instruction du chrétien, l'exégèse protestante en vint peu à peu à rejeter leur inspiration et jusqu'à leur autorité historique.

Nous avons suivi les transformations et la décomposition de la théologie protestante à travers les quatre siècles de son existence, et montré l'exactitude des accusations portées contre elle par le Concile du Vatican. Pour justifier ce qu'il avance de l'exégèse des théologiens protestants, il nous suffira aussi d'exposer simplement l'histoire de ses développements. Dans cette exposition nous nous aiderons souvent des pages que M. Vigouroux a consacrées à l'histoire du rationalisme biblique, dans son magistral ouvrage : *Les livres saints et la critique rationaliste.*

« Quand Luther sortit de la scène du monde, dit le savant Sulpicien (1), il laissait à ses sectateurs une Bible mutilée et pour ainsi dire branlante. Les livres deutérocanoniques n'étaient plus regardés comme inspirés : parmi les livres protocanoniques eux-mêmes, on distinguait des catégories, et l'on admettait des degrés dans l'inspiration, à la suite du Maître...

« Pendant tout le cours du XVI[e] siècle, les protestants s'en tinrent aux jugements et aux décisions de Luther. Cependant, quand on commença à réfléchir sur ce qu'il y avait d'arbitraire dans ces appréciations des Livres saints, on ne put s'empêcher de reconnaître qu'il était impossible d'appuyer sur de bonnes raisons les sentences qu'il avait portées. On en revint ainsi tacitement et sans bruit aux usages traditionnels de l'Église catholique, qu'on avait d'abord si violemment combattus ; on ne fit plus de différences entre les divers livres protocanoniques, ou on leur accorda à tous la même valeur ; on continua seulement à regarder comme non inspirés les livres deutérocanoniques, auxquels on donna le nom d'apocryphes, mais sans les exclure de la Bible, où ils gardaient toujours leur place ».

« On se préparait néanmoins de nouveaux périls pour l'avenir, en exagérant la notion de l'inspiration des Ecritures. Luther ne l'avait point précisée : mais elle avait une telle importance dans son œuvre, que ceux qui vinrent après lui ne purent s'empêcher de s'en occuper. Dans l'intérêt du luthéranisme et pour les besoins de la controverse, ils outrèrent le sens que l'Eglise avait donné jusque là au mot inspiration. Pour eux, les écrivains sacrés devinrent comme les instruments purement passifs d'une puissance qui leur suggérait moins les pensées que les mots, le style, les lettres mêmes et jusqu'aux signes de la ponctuation ». Quatre théories engendrées et adoptées par le protestantisme ouvrirent les voies à ceux qui devaient

(1) Première édition, 1886-1890, t. 1, p. 45 et suiv.

nier la divinité et le caractère historique des écritures. Ce fut le piétisme, le socinianisme, l'arminianisme et le panthéisme philosophique.

81. Le piétisme fondé par Spener (1635-1705), relégua au second plan les questions dogmatiques, remit en honneur la lecture de l'Ecriture Sainte, et donna la première place à la morale et à la piété. Mais les abus que les piétistes firent du texte sacré pour l'accommoder à leurs rêveries, produisirent souvent ou une piété aveugle ou l'incrédulité. Nous avons vu que le luthéranisme avait exagéré la part qui revient à Dieu dans l'inspiration ; partant des doctrines piétistes, plusieurs théologiens protestants la réduisirent au contraire à une sorte de *minimum*. Basedow (1723-1790) fit de l'utilité morale, le *criterium* de la vérité religieuse. Semler (1725-1791) enseigna que l'inspiration devait être restreinte aux parties de la Bible qui contribuaient à l'amélioration morale de l'homme : il fut ainsi amené à regarder comme inspiré, ce qui édifiait dans l'Ecriture. C'était garder le mot d'inspiration et en rejeter la réalité, c'était refuser tout caractère surnaturel à nos Livres Saints.

82. Le socinianisme niait les mystères et interprétait la Bible de façon à les éliminer tous de la religion chrétienne. Il se répandit en Pologne, en Prusse, en Hollande, en Angleterre et aux Etats-Unis. Il ne jeta jamais grand éclat ; il ne put même subsister sous forme de communauté un peu importante qu'en Transylvanie ; mais son action n'en fut pas moins profonde : ses tendances s'infiltrèrent dans les autres sectes et s'y développèrent comme un ferment, ruinant partout les vieilles croyances, et transformant insensiblement le protestantisme en rationalisme.

83. L'arminianisme tire son nom de Jacques Harmensen ou Arminius (1560-1609), ministre protestant à Amsterdam, puis professeur de théologie à Leyde. Il rejeta la prédestination entendue au sens de Calvin, et s'efforça de briser les barrières d'une interprétation trop étroite de la Bible. Ses disciples allèrent beaucoup plus loin et admirent à peu près les mêmes doctrines que les Sociniens avec lesquels ils se confondirent. Ils furent persécutés par les Gomaristes partisans de la prédestination calviniste, mais ils se firent ensuite tolérer, et aujourd'hui leurs théories sont acceptées par la plupart des calvinistes de Hollande et des autres pays. Ces théories les amenèrent naturellement à nier l'inspiration. Dès la première moitié du XVIIe siècle, le plus célèbre d'entre eux, Grotius (1583-1645), soutint que les livres historiques de la Bible n'avaient pas été dictés par l'Esprit-Saint, attendu que les auteurs avaient fait des recherches pour se renseigner sur les événements qu'ils rapportent. Les mêmes doctrines furent admises après lui par d'autres arminiens. Aujourd'hui le plus estimé des professeurs de théologie

arminienne de Leyde est M. Tiele, auteur d'un *Manuel de l'histoire des Religions* on ne peut plus rationaliste.

84. Le panthéisme philosophique eut pour principaux représentants Spinoza (1632-1677) et Hegel. Le panthéisme de Spinoza amena cet auteur à rejeter les miracles, à interpréter l'Ecriture d'une façon arbitraire et à nier l'authenticité d'une partie des livres de l'Ancien Testament. Ce philosophe était juif de religion ; mais ses doctrines exercèrent une influence profonde sur l'évolution de l'exégèse protestante. Après avoir été l'objet de la réprobation de XVII[e] siècle, et être resté dans un oubli presque complet pendant les trois premiers quarts du XVIII[e] siècle, le Spinozisme a trouvé, depuis cent ans, d'ardents admirateurs. Parmi eux il faut compter Lessing (1729-1781), qu'on a appelé le père du protestantisme libéral, éditeur et défenseur des *fragments de Wolfenbuttel* de Reinarus, dans lesquels Moyse, Jésus-Christ et les évangélistes sont traités d'imposteurs et de faussaires ; Paulus (1761-1851) professeur de langues orientales à l'Université d'Iéna, qui, après avoir publié le premier, les œuvres complètes de Spinoza, admit ses théories sur les miracles et s'appliqua à expliquer tous ceux du Sauveur par des causes naturelles et fortuites, dans son *Commentaire philologico-critique sur le Nouveau Testament* ; enfin Schleiermacher (1768-1834) que l'Encyclopédie protestante de M. Lichtemberger, déclare le plus grand théologien de l'Allemagne contemporaine. Schleiermacher qui laisse l'idée de Dieu dans le vague et n'admet pas l'immortalité individuelle. Schleiermacher dont toutes les théories sont foncièrement panthéistes malgré ses protestations, qui traite les miracles et les prophéties de retranchements extérieurs derrière lesquels l'apologétique ne doit pas se laisser bloquer par la critique historique. Ce théologien ne voit en Jésus qu'un Christ idéal : c'est à son école que Strauss apprit à douter de la réalité du Christ historique, et lui-même s'écriait dans ses *Discours sur la religion* : « Sacrifiez avec respect une boucle de cheveux aux mânes de Spinoza la sainte victime ! Il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint. Aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé ».

85. Hegel (1770-1831) renouvela le panthéisme de Spinoza ; mais, imbu qu'il était de l'idéalisme de Kant, il transforma ce panthéisme, en présentant la substance absolue, comme une idée. Suivant Spinoza, l'idée est en Dieu. Suivant Hegel, c'est l'idée qui contient Dieu. Le Dieu de Hegel est donc idéal, il n'est jamais réalisé, et c'est sa réalisation que poursuit la perpétuelle évolution de l'univers. Ce panthéisme ne comporte ni miracles, ni surnaturel. Il suppose que l'évolution de toutes choses est soumise à une même loi nécessaire. L'absolu infini se pose : c'est la *thèse* ; la réalité qui lui répond reçoit l'existence, mais une existence finie dont les caractères sont oppo-

sés à ceux de l'idée absolue : c'est l'*antithèse*; enfin la réconciliation des deux termes se fait dans notre esprit : c'est la *synthèse*. Cette synthèse se produit par l'affirmation de l'identité de l'infini et du fini. Aussi Hegel admet-il résolument l'identité des contraires.

Ce philosophe qui avait d'abord étudié la théologie à Tubingue, appliqua ses théories à la religion. Il expliqua la Trinité. Il expliqua aussi l'Homme-Dieu Jésus-Christ, en qui apparaît l'identité de l'infini et du fini. Ses disciples continuèrent son œuvre ; mais ils se divisèrent bientôt. L'hégélianisme n'a plus de partisans parmi les philosophes d'outre Rhin ; mais il occupe encore plusieurs chaires de théologie protestante à Berlin, à Tubingue et à Zurich.

86. C'est par l'influence des théories de Hegel et de Schleiermacher que Strauss (1808-1874) est devenu le porte-étendard du rationalisme biblique. Il avait été croyant et même crédule pendant son enfance et sa jeunesse. Pendant ses études théologiques, la lecture de Schleiermacher lui ôta la foi ; car il s'aperçut que ce n'était que par une inconséquence, qu'on identifiait le Jésus historique de Nazareth avec l'idéal religieux de l'humanité. L'étude de Hegel le confirma dans son incrédulité. Hegel voyait dans le Dieu-Homme, la synthèse de l'infini et du fini. Strauss se demanda si cette synthèse avait pu se réaliser en un homme existant ?

Cela lui sembla impossible. L'incarnation lui apparut donc comme un symbole, qui représentait une idée. Dès lors s'élabora dans son esprit, un nouveau système destiné à montrer comment les dogmes étaient le produit des conceptions de l'humanité.

Ce système devait commencer par démolir la véracité des récits bibliques. Cette démolition avait été entreprise depuis plusieurs années par la critique théologique protestante. Strauss l'acheva, en déclarant au nom de la philosophie hégélienne que les miracles sont impossibles et que, par conséquent, les récits de l'Evangile ne sont point historiques. Restait à expliquer la formation de ces récits. Les explications proposés par Paulus lui parurent puériles. Il les rejeta donc. Selon lui, les Evangiles n'avaient pas été écrits par les auteurs auxquels nous les attribuons. Les traits de la vie de Jésus de Nazareth avaient frappé ses contemporains ; ils se les étaient racontés : ces faits s'étaient embellis et transformés en passant de bouche en bouche ; les narrateurs y avaient exprimé leurs espérances et leurs aspirations. Ainsi s'était formé le mythe de l'Homme-Dieu, qu'on avait identifié avec Jésus de Nazareth. Ce mythe principal, aussi bien que les mythes secondaires qui l'accompagnent, avaient été recueillis, longtemps après la mort de Jésus, par des écrivains sans critique, qui avaient regardé ces récits comme historiques, et nous les avaient présentés comme tels dans les évangiles. Telle est la manière dont Strauss explique la formation de

ces livres sacrés, dans sa *Vie de Jésus*. Cette vie parut en 1835 : elle eut un retentissement et un succès immense. Elle a été traduite en français par Littré. Strauss en retoucha des assertions importantes, dans les éditions qu'il en donna successivement ; mais ne modifia point le fond de son système.

87. Ce système en suscita d'autres. Baur (1792-1860), professeur de théologie historique à Tubingue, avait eu Strauss pour *élève*. Il élabora, à son tour, une théorie nouvelle de la formation des livres du Nouveau-Testament. Il avait d'abord écrit des articles où il soutenait la nécessité de la révélation et la réalité de la résurrection de Jésus-Christ. Mais sa pensée subit les mêmes influences que celles de Strauss. Schleiermacher le rendit incrédule ; Hegel l'attira ensuite à ses théories. L'idée maîtresse que Baur garde de l'Hégélianisme, c'est celle de l'évolution des choses et des faits historiques en trois temps : la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. A l'en croire, les apôtres (en particulier Pierre et Paul) et les premiers chrétiens furent divisés en deux camps ennemis. Les uns tenaient pour le judaïsme, ou christianisme particulariste, fondé sur la conservation de la loi mosaïque, qui excluait les Gentils. Les autres voulaient un christianisme universel, fondé sur une conception plus large, qui ouvrait la religion à tous les peuples également. Saint Pierre était du premier parti ; saint Paul du second. Cette opposition s'éteignit par degrés, après de longues luttes, dans la seconde moitié du second siècle. Ainsi après une *thèse* et une *antithèse*, l'église catholique se trouva constituée par une *synthèse*. La littérature chrétienne primitive a été produite au milieu de ces dissensions et de cette réconciliation. Baur s'est appliqué à déterminer les livres ou fragments de livres, dus à l'école de Pierre, ceux qui eurent pour auteurs Paul et ses partisans, et enfin ceux qui furent écrits dans l'esprit de conciliation qui mit fin à cette guerre intestine. Il ne respecte, dans ses conjectures aventureuses, ni l'authenticité, ni l'intégrité des textes ; il ne s'inquiète pas non plus d'expliquer la vie de Jésus-Christ, le fondateur du Christianisme. Il n'en fit pas moins école ; ses disciples Zeller, Schwegler, Ritschel, etc., essayèrent de compléter son œuvre, mais sans pouvoir s'entendre ni avec lui, ni entre eux. L'école disparut avec Baur : la plupart des disciples cherchèrent des consolations dans d'autres études.

88. L'exégèse rationaliste a du reste depuis lors porté ses principaux efforts dans une autre direction : c'est surtout de l'Ancien Testament qu'elle s'occupe en ce moment. Vater (1771-1826) avait assimilé les récits de l'Ancien Testament aux mythologies des fausses religions. De Vette (1780-1849) propagea cette doctrine en Allemagne. C'est aujourd'hui l'opinion en honneur parmi les professeurs rationalistes des facultés de théologie protestante. Elle s'est encore

fortifiée au contact du courant évolutioniste, qui se fait sentir depuis vingt ans dans toutes les branches du savoir humain. On travaille donc à expliquer les origines de la religion mosaïque et de l'Ancien Testament, conformément aux théories du progrès indéfini de l'humanité. C'est à cette œuvre qu'Ewald (1803-1875), Knobel (1807-1863), Welhausen ont consacré leurs veilles. Seulement, au lieu qu'autrefois la critique rationaliste s'exerçait surtout sur la partie historique des livres de Moyse, c'est principalement la partie législative qui l'occupe présentement.

Cette exégèse rationaliste des protestants d'Allemagne a été importée en France, sous une forme un peu mitigée, par M. Edouard Reuss, professeur de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, et par M. Michel Nicolas, professeur de la faculté de théologie protestante de Montauban. C'est aux mêmes sources que s'est inspiré M. Renan, dont les tendances mystiques et la critique toute négative étaient en harmonie parfaite avec celle d'un grand nombre d'exégètes protestants.

C'est donc le protestantisme qui a produit cette exégèse rationaliste qui n'a rien respecté dans la Bible. Tous les représentants de cette exégèse, que nous venons de nommer, sauf Spinoza et M. Renan, sont des élèves ou des professeurs des facultés protestantes.

Le Concile du Vatican n'a donc point calomnié le protestantisme en lui attribuant les excès de cette exégèse.

PARAGRAPHE IV. — **Rationalisme professé à l'exclusion de toute religion positive.**

TRADUCTION. — Alors est née et s'est malheureusement trop répandue par tout l'univers, cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme, qui, se mettant de tous points en opposition avec la religion chrétienne, à raison du caractère surnaturel de cette institution, s'applique avec les plus grands efforts, à exclure Jésus-Christ, notre unique Seigneur et Sauveur, de la pensée des hommes, de la vie et des mœurs des peuples, pour établir le règne de ce qu'on appelle la pure raison ou la nature. Mais après avoir abandonné et rejeté la religion chrétienne, après avoir renié le vrai Dieu et son Christ, plusieurs ont laissé tomber leur intelligence dans le gouffre du panthéisme, du matérialisme, de l'athéisme, et niant la spiritualité de la raison et toute règle de la justice et de la vertu, ils unissent leurs efforts pour saper les fondements les plus profonds de la société humaine (1).

(1) Tum nata est et late nimis per orbem vagata, illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quæ religioni christianæ utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ quod vocant rationis vel naturæ regnum stabiliatur. Relicta au-

Sommaire. — 89. Le rationalisme est né du protestantisme. Division du paragraphe.
Art. 18. — *Caractère, but et excès du rationalisme.* — 90. Caractère essentiel du rationalisme. Raison de son hostilité vis-à-vis du christianisme. — 91. But qu'il poursuit. — 92. Excès dans lesquels il est tombé.
Art. 19. — *Histoire du rationalisme.* — 93. Le rationalisme en Allemagne. — 94. Le rationalisme en Angleterre. — 95. — Le rationalisme en France au XVIIIe siècle. Voltaire et Rousseau. — 96. Le rationalisme en France au XIXe siècle. Les positivistes.

89. Après avoir rappelé les excès de la théologie et de l'exégèse, au sein du protestantisme, le saint Concile du Vatican nous met en présence d'une autre plaie de la société moderne : le rationalisme qui ne veut avoir aucune attache avec la religion chrétienne.

Il le donne comme issu du protestantisme. Quelques évêques de la vénérable assemblée n'étaient pas de cet avis. Ils firent observer (1) que le rationalisme est antérieur à Luther, et qu'il a déjà inspiré Bérenger, Abélard, Amaury de Bène et David de Dinant. Mais le rapporteur de la Députation de la foi, Mgr Gasser, résolut leur difficulté sans beaucoup de peine. « Cela est très vrai, dit-il (2) ; si l'on entend le rationalisme dans un sens large : en un certain sens, en effet, tous les hérésiarques, surtout depuis Arius, ont été des rationalistes ; car ils se fiaient plus à la dialectique qu'à l'enseignement de l'évangile, ou, comme dit Cyrille d'Alexandrie, c'étaient des hommes qui n'avaient qu'Aristote à la bouche et qui se vouaient à la défense de ses théories, plutôt qu'à celle des Ecritures. Mais le rationalisme entendu au sens moderne, celui qui consiste dans la négation directe ou indirecte de tout l'ordre surnaturel, le rationalisme est assurément né du protestantisme, de ses divisions en sectes et de l'agitation des esprits qui en résulta ».

Les mêmes évêques (3) objectaient encore que ce n'est pas le mépris de l'autorité des Écritures qui a engendré le rationalisme, vu qu'il en est au contraire la conséquence. Mais il est clair que notre constitution ne regarde pas le rationalisme comme un effet de l'exégèse protestante ; elle dit seulement qu'il est né du protestantisme.

Cependant elle ne parle point seulement des origines du naturalisme ou rationalisme ; elle met en relief son caractère essentiel et la raison de son hostilité contre le christianisme ; elle démasque la fin qu'il poursuit, elle déplore les excès dans lesquels il est tombé.

tem, projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi, rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur (Constitution *Dei Filius*).

(1) Réserves 6 et 7. *Document* XXIII, t. II.
(2) *Document* XXIV, t. II.
(3) Réserve 7. *Document* XXIII, *ibid.*

Nous allons consacrer à ces trois points un premier article, où nous étudierons les assertions de notre constitution. Dans un second article, nous montrerons l'exactitude de ces assertions, par un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire du rationalisme.

ART. 18. — *Caractère du rationalisme, fin qu'il poursuit, excès dans lesquels il est tombé.*

90. Le caractère essentiel du rationalisme, c'est qu'il prétend s'en tenir aux lumières de la raison et aux seules lois de la nature. MERÆ *quod vocant* RATIONIS *vel* NATURÆ *regnum*. De là son double nom de *rationalisme* et de *naturalisme*.

La *nature*, telle qu'on l'entend ici, par opposition avec la grâce et le surnaturel, c'est l'univers tel qu'il résulte de la création. La *raison*, telle qu'on l'entend ici, par opposition avec la *foi surnaturelle* et la *révélation*, c'est l'ensemble des moyens naturels dont l'homme dispose pour connaître la vérité. Or le domaine propre de la *raison*, c'est la nature ou *l'ordre naturel*, c'est-à-dire les données que nous connaissons par nos sens, aussi bien que les inductions et les conclusions que notre intelligence en tire. Le *rationalisme* prétend s'en tenir à ces seules données de la raison. C'est là son caractère essentiel et ce qui en fait une doctrine erronée. Il n'y aurait pas d'erreur à affirmer l'existence de l'ordre naturel ou des lois naturelles que la raison saisit : les catholiques admettent cette existence ; mais l'erreur du rationalisme consiste à dire qu'il n'y a rien et qu'il ne faut rien admettre en dehors de ces données naturelles.

Cette erreur le met en opposition complète avec la religion chrétienne, attendu que cette religion est une institution essentiellement surnaturelle, *religioni christianæ utpote* SUPERNATURALI INSTITUTO *per omnia adversans*.

Le surnaturel, c'est ce qui est au-dessus de la nature, telle qu'elle résulte ou peut résulter de la création. C'est dans la créature raisonnable, suivant les enseignements de l'Eglise, une participation à la vie divine. Cette participation et tout ce qui s'y rapporte constitue un nouvel ordre de choses, l'ordre surnaturel ou ordre de la grâce, qui ne détruit pas la nature, mais la présuppose et la perfectionne. Or la religion chrétienne est une institution essentiellement surnaturelle ; car elle tend tout entière à nous mettre en possession de cette vie surnaturelle qui est une participation à la vie divine. Dieu avait librement assigné cette fin à notre vie, mais le péché d'Adam nous a ôté la possibilité de l'atteindre. C'est pourquoi Jésus-Christ est venu nous rendre cette possibilité par les mérites de son sang ; c'est pourquoi il nous a donné les moyens de vivre surnaturellement en cette vie par la grâce, en l'autre par la vision intuitive de Dieu. Ce que

Jésus-Christ a fait et institué, c'est la *Religion chrétienne*. Cette religion est donc une institution qui ne découle pas de la nature des choses, telle qu'elle résulte de la création : c'est une institution essentiellement surnaturelle. Dans cette institution, tout est par conséquent au-dessus des forces de la nature et des lumières de la raison ; car, d'une part, la nature est impuissante d'elle-même à atteindre autre chose que ce qui est dans l'ordre naturel en vertu de la création, et d'autre part, les lumières de la raison ne peuvent nous manifester que ce qui résulte de la nature des choses.

Pour nous faire pratiquer cette religion, Dieu nous accorde donc des grâces surnaturelles ; pour nous la faire connaître, il se sert également de moyens et de signes surnaturels : la révélation, les miracles, les prophéties et les autres faits divins qui ne peuvent être l'œuvre ni de la raison, ni de la nature.

Ce surnaturel, qui fait l'essence de la religion chrétienne, voilà ce que le naturalisme ou rationalisme ne veut point admettre, lui qui prétend s'en tenir aux seules lumières de la raison et aux seules données de l'ordre naturel, lui dont c'est là le caractère essentiel. Ainsi le rationalisme n'est pas seulement la négation de quelques vérités de la Religion chrétienne ; il en rejette l'essence et les fondements.

Il faut même ajouter qu'il présente ce qu'il y a de matériellement vrai dans ses doctrines, sous un jour faux et hostile à la religion chrétienne.

Les vérités révélées ont, en effet, des rapports nombreux avec les données de la raison, et Dieu a daigné nous manifester d'une manière surnaturelle plusieurs vérités de l'ordre naturel. En outre, toutes nos actions devant tendre à notre fin dernière et celle-ci étant une fin surnaturelle, il en résulte qu'il appartient à la religion de diriger toute notre conduite morale. Son domaine s'étend donc d'une certaine manière sur l'ordre naturel. Cela posé, par le fait même, qu'il exclut la révélation et le surnaturel, le rationalisme se trouve en opposition avec la religion chrétienne, alors même qu'il affirme, au nom de la raison, les mêmes choses qu'elle enseigne au nom de Jésus-Christ.

91. Le rationalisme de nos jours n'est pas une simple négation : il a été érigé en système et forme un corps de doctrine, *doctrina*. Ce n'est pas un système qui s'enferme dans les écoles : ses partisans ont l'esprit de prosélytisme ; ils veulent le faire pénétrer partout ; ils aspirent à rationaliser le genre humain tout entier. Ce n'est pas une doctrine purement spéculative qui ne s'adresse qu'à l'intelligence : elle enseigne une morale purement naturelle, suivant laquelle elle prétend régler la conduite des individus et le gouvernement des sociétés. Mais elle rencontre un grand obstacle : c'est la religion chré-

tienne, qui est ancrée dans l'esprit et le cœur des peuples. Suivant les principes de cette religion que nous venons de rappeler, Jésus-Christ est notre seul Seigneur et Sauveur ; nous devons conformer nos pensées à ses enseignements, notre vie et nos mœurs à ses lois. Le rationalisme travaille donc avec acharnement à déchristianiser toutes les intelligences, à déchristianiser la conduite privée et les mœurs publiques, pour faire régner partout la seule raison et établir un ordre de choses purement naturel. *ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ rationis vel naturæ regnum stabiliatur.*

92. Il prétend, comme nous l'avons vu, régler soit les intelligences, soit la conduite morale et sociale des hommes, suivant les principes de la raison. Il a donc rejeté les lumières de la religion chrétienne, il a renié le Dieu qui a révélé et imposé cette religion, il a renié son Christ, *relicta projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus.* Mais, comme le saint Concile l'enseigne au chapitre second, la révélation nous est nécessaire d'une certaine manière, pour la connaissance même des vérités de l'ordre naturel. Aussi, où la raison a-t-elle mené bon nombre de rationalistes, qui ne voulaient point d'autre guide qu'elle ? Aux plus profonds abîmes dans l'ordre spéculatif, comme dans l'ordre pratique et social. Dans l'ordre spéculatif, elle leur a fait embrasser le panthéisme, le matérialisme et l'athéisme, *prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi baratrum.* Dans l'ordre pratique, ayant méconnu la spiritualité de l'âme humaine, ils ont méconnu aussi les principes de la morale, et sont devenus les partisans acharnés du socialisme, qui cherche à détruire les fondements de la société, *ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur.*

Art. 19. — *Histoire du rationalisme*

93. Nous avons vu (art. 16 et 17) que la théologie et l'exégèse professées dans un grand nombre de chaires protestantes, sont devenues rationalistes ; qu'elles sont même tombées dans l'abîme du panthéisme, tout en prétendant rester chrétiennes. Nous nous trouvons maintenant en présence d'un rationalisme, plus franc et plus logique, qui prend résolument position en face de la religion chrétienne. Les voies lui ont été préparées par le protestantisme qui a prétendu décatholiciser l'Europe. Elles lui ont aussi été préparées par la philosophie qui, à la suite de Descartes, a rompu avec la tradition et l'autorité. De cette rupture à ériger la philosophie en règle unique et suprême de la pensée et de la vie, il n'y avait qu'un pas. Ce pas fut fait en Hollande par Spinoza (1632-1677), qui alla

jusqu'au panthéisme, nia la possibilité des miracles et appliqua ses théories fatalistes à l'éthique et à la politique. En Allemagne, Wolf (1679-1754), tout en reconnaissant l'existence d'un ordre surnaturel, s'appliqua à en restreindre le domaine. Il refuse à Dieu le droit de révéler les vérités d'ordre naturel, et n'accorde à la religion aucun droit dans la morale naturelle. Ses ouvrages et ceux de ses disciples popularisèrent ces doctrines au sein de la bourgeoisie allemande. La philosophie de Wolf fut supplantée par celle de Kant (1724-1804). Celle-ci fit faire un pas de plus au rationalisme. Kant confond, en effet, la théologie, avec la philosophie, et la morale de Jésus-Christ avec l'éthique naturelle. Du Kantisme sont sorties les théories panthéistiques de Fichte (1762-1810), de Schelling (1775-1854), de Hegel (1770-1831), et les théories pessimistes de Schopenhauer (1788-1860) qui règnent encore au-delà du Rhin.

94. Le rationalisme anglais ne dérive pas du cartésianisme, comme celui de Spinosa, de Wolf et de Kant ; il a, au contraire, des tendances empiriques : c'est à la philosophie expérimentale de François Bacon (1560-1626), au matérialisme de Hobbes (1588-1679) et au sensualisme de Locke (1631-1704) qu'il se rattache.

Le sensualisme a été souvent inconséquent ; mais ses principes mènent logiquement au matérialisme ; ils tendent par conséquent, à la destruction de la *religion naturelle*, aussi bien qu'à celle du christianisme. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait eu ces résultats en Angleterre. La philosophie de Hobbes avait mis l'irréligion à la mode sous le règne de Charles II (1660-1685.) Celle de Locke inspira, au XVIIIe siècle, un grand nombre d'écrits rationalistes et sceptiques. Locke avait proclamé l'indépendance de la raison, Schaftesburg (1671-1713) sépara la morale de la religion. Collins (1676-1729) s'éleva contre les prophéties, Blount (1654-1693) contre les miracles, Tindal (1657-1733) soutint que l'Evangile n'avait rien que de naturel, lord Bolingbroke (1678-1751) prodigua ses injures et ses railleries à la *religion naturelle* aussi bien qu'à l'Evangile, Hume (1711-1776) sapa les bases mêmes de la raison par son scepticisme, il inaugura la théorie qui fait dériver le monothéisme d'un polythéisme primitif. Mais le rationalisme se brisa alors en Angleterre contre les vaillantes apologies qu'on lui opposa et contre l'esprit conservateur et positif de la nation anglaise. Cependant le sensualisme de Locke s'y perpétua jusqu'à nos jours où il a produit un évolutionisme savant et ordinairement matérialiste, qui explique la raison par la sensation, la morale par le plaisir, l'ordre social par l'utilité, la production des êtres vivants et de l'homme lui-même par le transformisme, qui range la question de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, parmi les problèmes que l'esprit se pose sans posséder les moyens de les résoudre d'une manière

certaine et satisfaisante. Ces doctrines ont été représentées en Angleterre par des savants et des philosophes dont les volumineux ouvrages sont traduits dans toutes les langues et dont le nom est européen. On les appelle Stuart Mill, Herbert Spencer, Charles Darwin.

95. En France, les deux porte-étendards du rationalisme au XVIII[e] siècle furent Voltaire (1694-1778) et Rousseau (1712-1778).

C'est à l'école des libres-penseurs anglais et particulièrement de Bolingbroke, que Voltaire prit son esprit de prosélytisme anti-religieux. C'est à eux aussi qu'il emprunta la plupart de ses objections contre la religion. Il admettait l'existence de Dieu et de l'âme, mais n'avait aucun système de doctrine bien arrêtée.

La guerre qu'il fit à la religion ne pouvait donc être une guerre de batailles en règles, mais une guerre de tirailleurs et de partisans ; il la poursuivit par des railleries et multiplia ses objections et ses attaques. Les encyclopédistes se groupèrent autour de lui et suivirent la même tactique. Enfin la noblesse, la bourgeoisie, et, dans une certaine mesure, le clergé lui-même mirent l'esprit voltairien à la mode avec une légèreté inouïe. Des salons de Paris, il passa dans les salons de province. Il se répandit peu à peu dans toute l'Europe. Voltaire fut en relation intime avec le roi de Prusse et l'impératrice de Russie ; on lui fit un triomphe à Paris : on pourrait le surnommer l'idole de son siècle. Triste idole ! plus triste siècle ! Il n'en est rien resté que des ruines. Les objections des encyclopédistes sont démodées, aussi bien que leurs sarcasmes. Mais elles ont détruit la foi et amené l'apostasie des représentants de toutes ces antiques institutions que la Révolution allait engloutir, comme si Dieu n'avait osé les frapper, tant qu'ils restaient fidèles aux religieuses traditions du passé.

Rousseau fit son œuvre d'une manière plus solitaire, mais cette œuvre devait porter des fruits plus durables. Ses principes tendent à substituer la loi naturelle aux religions positives, non seulement dans l'estime de l'opinion publique, mais encore dans la vie pratique et dans le gouvernement de la société. Ses ouvrages sur l'éducation et sur le contrat social parent sembler d'abord des romans semés de paradoxes et de déclamations ; mais ces romans sont devenus le programme de la Révolution française. Ce programme fut exécuté d'abord d'une manière violente au milieu des ruines et des flots de sang, en même temps que les armées victorieuses de la République le portaient à la plupart des peuples de l'Europe. Lorsque le calme a été rendu à la France, ce programme n'a point été abandonné. On l'a appliqué d'une façon systématique et progressive à la législation et aux institutions de notre pays. Les formules ont été modifiées, mais le fond est resté le même : on travaille à sécula-

riser, à laïciser toutes choses, c'est-à-dire à chasser Jésus-Christ et la religion de partout. Ce n'est pas le lieu de rappeler les étapes que nous avons faites dans cette voie pendant ces dernières années, ni de décrire celles que nos maîtres se proposent de nous faire encore parcourir.

Outre leur rationalisme, les principes de Rousseau et de la Révolution recèlent dans leur sein un autre germe de mort. A la loi naturelle *fondée sur le droit et la justice, ils substituent la volonté* arbitraire de l'homme, c'est-à-dire l'oppression des faibles par les forts, du petit nombre par le grand nombre. Ils mènent donc à une tyrannie despotique, en même temps qu'au socialisme et au communisme. Aussi le joug d'un despotisme arbitraire et absolu s'est plus d'une fois fait sentir à la France, et de temps en temps nous entendons les pas et les clameurs de l'anarchie qui marche à l'assaut du pouvoir et prétend régner à son tour.

96. Le rationalisme spéculatif a continué à faire en France, au XIXe *siècle, ce qu'il avait commencé au siècle de Voltaire*. Sans enfanter de théories originales, il revêt d'un habillement léger et coquet, les théories qui naissent sous une forme savante au-delà du Rhin ou au-delà de la Manche, les met à la mode et les vulgarise.

Au philosophisme de Voltaire succédèrent des théories sensualistes et matérialistes qui dérivaient de Locke, par l'intermédiaire d'un philosophe français, Condillac (1715-1780). Victor Cousin (1792-1867) imprima à la philosophie un mouvement contraire. Il réunit dans ses théories des éléments empruntés à la philosophie écossaise, au platonisme et aux théories de Kant et d'Hegel. Il fut spiritualiste, mais sa pensée n'est pas précise, ni uniforme. Il se montra toujours et avant tout rationaliste, et ne voulut admirer et admettre les doctrines chrétiennes, qu'autant qu'elles lui paraissaient conformes à la raison. Ses successeurs dans les chaires de philosophie de la Sorbonne ont été presque tous, comme lui, des défenseurs du spiritualisme, et en même temps des rationalistes. Leur influence s'est exercée par la formation des professeurs de nos lycées et de nos collèges, mais ils n'ont pu conquérir l'attention du grand public : l'opinion, se rangeant du côté du *positivisme*, tient en effet les spéculations philosophiques en médiocre estime.

Le *positivisme* français n'est guère, surtout aujourd'hui, qu'une copie du positivisme anglais de Hume, de Spencer et de Darwin. Il consiste théoriquement dans un *empirisme*, qui ne tient compte que des phénomènes sensibles et ne s'occupe ni des substances, ni des causes, ni de l'âme, ni de Dieu. Mais la neutralité que le positivisme professe sur ces questions a été beaucoup moins gardée en France, qu'en Angleterre. Parmi nous presque tous les positivistes ont été fort agressifs vis-à-vis de la Religion et de la philosophie spiritua-

liste ; ils se sont montrés matérialistes et athées, plutôt que positivistes. Leurs théories et leurs tendances ont eu peu d'influence jusqu'à ces vingt dernières années, malgré les ouvrages des plus connus d'entre eux, Comte (1798-1857) et Littré (1801-1880). Mais depuis lors, elles pénètrent partout, bien qu'elles ne soient représentées parmi nous par aucun nom célèbre. Cet accroissement de puissance tient à deux causes. D'une part, l'évolutionisme qui prétend tout expliquer par un progrès insensible des êtres, s'est emparé de l'opinion dans le monde cultivé, comme dans le monde ignorant ; aussi est-ce plutôt le nom d'évolutionisme, que celui de positivisme, qu'il faut donner à ces doctrines à la mode. D'autre part, les passions religieuses et politiques sont allées chercher dans ces systèmes soi-disant scientifiques, toutes les armes qu'ils pouvaient fournir pour combattre le christianisme : on sait que les journaux, les revues, les brochures nous font, sans trêve ni merci, une guerre d'escarmouches quotidiennes qui a pour but unique de ravir la foi au peuple, comme Voltaire et les encyclopédistes l'ont ôtée aux classes dirigeantes du XVIIIe siècle.

Nous pourrions montrer comment le rationalisme a pénétré tous les ordres des connaissances humaines, comment il se répand dans tous les pays et s'efforce de précéder le christianisme dans les régions qui, comme le centre du Japon, n'ont pu encore recevoir l'évangile ; mais le rapide coup d'œil que nous venons de jeter sur les trois nations qui dirigent le monde, suffit à montrer combien est grand le mal signalé par le Concile du Vatican et combien il est vrai que le rationalisme, après avoir prétendu garder les principes de la religion et de la loi naturelle, dégénère, au point de vue spéculatif, en panthéisme, en matérialisme, et en athéisme, et qu'il détruit, au point de vue pratique, les éléments constitutifs de la morale et de la société.

Nous aurons à revenir sur ses observations pour l'ordre spéculatif, en étudiant les chapitres de la constitution *Dei Filius*.

PARAGRAPHE V. — **Semi-rationalisme et autres erreurs des catholiques contemporains sur la foi et la raison.**

Traduction. — Par le fait de cette impiété qui s'est propagée de tous côtés, il est malheureusement arrivé que plusieurs même des enfants de l'Eglise catholique se sont écartés du chemin de la véritable piété, et que le sens catholique s'est émoussé en eux par suite de l'amoindrissement progressif des vérités. Entraînés par toutes sortes de doctrines étrangères et faisant un alliage mal ordonné de la nature et de la grâce, de la science humaine et de la foi divine, l'expérience le montre, ils dénaturent la signification véritable des dogmes admise

et enseignée par notre sainte mère l'Eglise et ils mettent en péril l'intégrité et la pureté de la foi (1).

SOMMAIRE. — ART. 20. — *Vues générales sur les erreurs qui ont pénétré dans les écoles catholiques.* — 97. Division du paragraphe. — 98. Comment le rationalisme s'est infiltré dans l'esprit et les théories de certains catholiques. — 99. Erreurs qui en sont nées dans l'ordre pratique. — 100. Erreurs qui en sont nées dans l'ordre spéculatif.

ART. 21. — *L'Hermésianisme.* — 101. Vie et ouvrages d'Hermès. — 102. Ses principales erreurs. — 103. Histoire et condamnation de l'Hermésianisme.

ART. 22. — *Le Gunthérianisme.* — 104. Vie et écrits de Gunther. — 105. Erreurs de Gunther. — 106. Histoire et condamnation du Gunthérianisme. — 107. Baltzer. Frohschammer.

ART. 23. — *L'ontologisme.* — 108. En quoi il consiste. L'ontologisme panthéiste de Spinoza. L'ontologisme absolu de Malebranche et de Gioberti. — 109. L'ontologisme modéré. L'ontologisme de Rosmini. — 110 Condamnation de l'ontologisme.

ART. 24. — *Le fidéisme.* — 111. En quoi il consiste. Ses tenants depuis le moyen âge. L'abbé Bautain. — 112. Condamnation du fidéisme.

ART. 25. — *Le traditionalisme.* — 113. En quoi il consiste. Ses origines. — 114. Son développement : de Maistre, de Bonald, la Mennais, Bonnetty, Ventura. — 115. En quoi il est opposé aux enseignements de l'Eglise. — 116. Condamnation du traditionalisme.

97. Remarquons d'abord les vues générales que nous présente la constitution *Dei Filius* sur les erreurs qui se sont produites au sein de l'Eglise catholique au sujet des rapports de la foi et de la raison. Nous étudierons ensuite sommairement chacune de ces erreurs. Les unes ont exagéré les forces de la raison et ont reçu la dénomination générale de semi-rationalisme. Elles ont été représentées en Allemagne par le *l'Hermésianisme* et le *Gunthérianisme*, en Italie et en France par l'*ontologisme*. Les autres, tout en ayant une véritable parenté avec les premières, ont exagéré au contraire le rôle de la foi et ont reçu la dénomination commune de fidéisme. Elles se sont aussi diversifiées, et on peut en distinguer deux formes principales : le *fidéisme* proprement dit et le *traditionalisme*. Nous consacrerons un article à chacune d'entre elles.

ART. 20. — *Vues générales sur les erreurs qui ont pénétré de notre temps dans des écoles catholiques.*

98. Nous l'avons dit, le rationalisme est la maladie de notre temps. Il faut ajouter que c'est un mal contagieux. Ceux mêmes dont il ne

(1) Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicæ Ecclesiæ filiis a via veræ pietatis aberrarent, in iisque diminutis paulatim veritatibus sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam, perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur.

peut déraciner la foi, subissent souvent son influence. Cette influence s'exerce jusque dans le sein de l'Eglise catholique, dont il est le mortel ennemi ; *elle s'étend jusqu'à ceux qui prétendent défendre* ses droits et exposer sa doctrine. Le saint concile nous marque les étapes de la diminution des croyances de ces catholiques et celles du développement de leurs erreurs.

Voici comment leur foi diminue :

Il négligent les moyens de s'entretenir dans l'amour et le respect de la parole de Dieu et des enseignements de l'Eglise, et s'écartent ainsi des voies de la vraie piété, *a via veræ pietatis aberrarent.* Aussi les véritables enseignements de l'Eglise perdent-ils peu à peu la place qu'ils occupaient et devaient garder dans leur estime, leur vénération et leurs jugements. Une lumière placée en une chambre close pâlit à mesure que l'air qui l'alimente se raréfie et qu'une fumée épaisse le remplace ; c'est de cette manière que l'éclat de la vérité s'affaiblit peu à peu dans ces âmes fermées aux influences surnaturelles et ouvertes au souffle du rationalisme, *diminutis paulatim veritatibus.*

Ainsi se trouvent émoussées dans des enfants de l'Eglise, cette habitude de juger de toutes choses suivant les règles de la foi. cette fermeté des convictions catholiques que rien ne peut ébranler, cette crainte qui fait fuir l'apparence même de l'erreur. en un mot cet ensemble de dispositions intellectuelles et morales, qui nous éloignent de toute doctrine fausse ou dangereuse, qui nous attachent à tous les enseignements de notre Mère la sainte Eglise et qui constituent le sens catholique, *sensus catholicus attenuaretur.* Lorsque nous serons arrivés au sixième canon du chapitre III de notre Constitution, nous étudierons plus à fond les enseignement de la théologie sur ce travail intérieur qui aboutit souvent à la destruction de la foi.

Voici maintenant comment les erreurs se développent parmi les catholiques dont il vient d'ère question. Ils se laissent entraîner et comme fasciner, par des doctrines en vogue qui sont étrangères et peu conformes à la foi. C'est le premier pas : *variis ac peregrinis doctrinis abducti.* On verra que les doctrines qui ont ainsi fasciné les catholiques de notre temps sont, dans l'ordre pratique, les principes de la Révolution sur la liberté, et dans l'ordre spéculatif, les philosophies de Descartes et de Kant. Le transformisme semble en ce moment exercer la même fascination sur quelques esprits.

Pour concilier les doctrines qui les fascinent avec la foi, ces catholiques ont cherché à mettre les vérités révélées en harmonie avec elles. Ils ont été ainsi amenés à confondre et à mélanger l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, ce qui est connu par la science humaine avec ce qui est manifesté, par la foi divine, *naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commis-*

centes. L'enseignement de l'Eglise a toujours distingué nettement ces deux ordres, en expliquant les données de foi ; mais les catholiques en question ont dénaturé le sens des enseignements de l'Eglise, pour les faire cadrer avec des théories profanes qui les séduisaient, *genuinum sensum dogmatum quem tenet et docet sancta mater Ecclesia depravare*. Bien qu'ils aient prétendu rester des enfants dociles de l'Eglise, ils ont mis ainsi leur foi et celle de leurs disciples en péril ; car, pour arriver à la conciliation qu'ils poursuivaient, ils ont dû ou bien rejeter quelques-unes des vérités qui appartiennent à la tradition catholique, ou bien altérer ce qu'ils gardaient de cette tradition, *integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur*.

99. Les erreurs nées de cette altération de la doctrine catholique ressemblent au rationalisme dont elles dérivent. Les unes sont d'ordre pratique, les autres d'ordre spéculatif.

Les erreurs pratiques sont assez diverses ; mais les plus répandues consistent à amoindrir les droits sociaux de l'Eglise et de la foi. Telles furent le gallicanisme et le libéralisme qui s'excluent dans l'ordre politique, mais qui se confondent dans l'ordre religieux et théologique.

Sous l'ancien régime, les gallicans se laissèrent fasciner par les théories en vogue sur les droits exclusifs et absolus du monarque placé à la tête de l'État. Sous prétexte de concilier les droits de l'Eglise et de la doctrine catholique avec la souveraineté civile comprise d'après ces théories, ils les sacrifièrent ou les soumirent presque en toutes choses au bon plaisir du prince et de ses ministres. C'est dans cet esprit qu'ils adoptèrent le premier article de la déclaration de 1682, article qui tend à affirmer l'indépendance absolue de l'Etat, vis-à-vis des lois de Dieu et de l'Eglise. C'est dans le même esprit et dans le même but, qu'ils en rédigèrent le quatrième article, qui nie l'infaillibilité du Souverain Pontife. Il restait encore des gallicans en 1870, ainsi que nous le verrons en étudiant la Constitution *Pastor Æternus*.

Mais à la théorie du droit absolu et exclusif des rois et des empereurs, la Révolution substitua d'autres théories : celle des droits absolus et indépendants non plus du prince, mais de l'homme et du citoyen ; celle de l'indépendance de l'état démocratique vis-à-vis des lois de Dieu et de l'Eglise ; celle de la neutralité ou de l'indifférence des gouvernements par rapport à la religion chrétienne et même par rapport à tout élément religieux. Ces théories érigées en règle de gouvernement, prônées comme des principes indiscutables et présentées comme les plus belles conquêtes du monde moderne, sont en vogue de nos jours, comme la théorie du droit absolu des princes l'était au XVIIe siècle. Elles exercent donc la même séduction sur

les catholiques dont la foi manque de vigueur. Ils ont sacrifié à ces théories modernes une partie des principes sur lesquels repose l'autorité de l'Eglise, et une partie des droits de la véritable religion. Ainsi est né de nos jours le libéralisme qui, au point de vue théologique, n'est que du gallicanisme transformé.

100. Notre Constitution ne s'est pas occupée de ces erreurs d'ordre pratique. Ce sont des erreurs spéculatives qu'elle a frappées. Celles-ci dénaturent les enseignements de l'Eglise catholique, en confondant la nature avec la grâce, et la science humaine avec la foi divine.

Les unes ont exagéré la part qu'elles faisaient à la grâce et à la foi, ou plutôt elles ont amoindri ou supprimé la part que la doctrine catholique a toujours accordée à la nature et à la raison. Telles sont les erreurs des fidéistes et des traditionalistes, contre lesquelles a été promulgué le premier canon du second chapitre de la Constitution *Dei Filius*.

Chose remarquable, ces doctrines qui amoindrissent la valeur de la raison se rapprochent sur des points essentiels du rationalisme, bien qu'elles en semblent le contre-pied.

Dans l'ordre pratique, les propagateurs du traditionalisme, Lamennais et ses disciples, ont été les Pères du libéralisme catholique en France (153). Dans l'ordre spéculatif, le fidéisme et le traditionalisme se sont exagéré la valeur des objections que le rationalisme fait au christianisme ; telle est la source de la défiance exagérée qu'ils professent pour la nature et la raison. Croyant que la raison n'offrait aucun moyen de répondre aux difficultés de l'incrédulité et que le fait de la Révélation ne pouvait être établi par des preuves naturelles solides, ils ont imaginé que la foi devait être aveugle et qu'elle ne pouvait être accompagnée d'aucun motif de crédibilité. La fascination exercée sur eux par le rationalisme ressemble à celle que l'œil du serpent exerce sur l'oiseau qui tombe terrifié et sans mouvement. Cette fascination les a jetés dans le désespoir spéculatif qu'on appelle le scepticisme. S'ils se sont séparés des rationalistes sceptiques et incrédules, c'est par une inconséquence. Ils se sont en effet laissé dominer par les principes du scepticisme, tout en cherchant à les concilier avec la foi catholique.

Mais le Concile a eu surtout en vue les erreurs spéculatives qui dérivent plus directement du rationalisme, celles qui, à l'encontre du fidéisme et du traditionalisme, restreignent le domaine de la grâce et de la foi, pour étendre outre mesure celui de la nature et de la raison. Leurs auteurs ont subi aussi la fascination des nouveautés modernes ; ils se sont laissés aller à une fausse confiance en ces nouveautés. Ils ont été qualifiés à bon droit du nom de semi-rationalistes.

On peut ranger l'*Ontologisme* parmi les erreurs *semi-rationalistes*. Toutefois les Pères du Vatican ne l'ont pas eu directement en vue dans la constitution *Dei Filius* ; ils se sont contentés de l'atteindre indirectement, comme nous le dirons en son lieu. Les théories semi-rationalistes qu'ils ont poursuivies de front, dans tous les chapitres de notre constitution, sont celles de deux prêtres allemands, qui ont eu de nombreux disciples, Hermès et Gunther. C'est donc par ces théories que nous allons commencer la revue sommaire des erreurs d'ordre spéculatif que nous venons d'énumérer.

ART. 21. — *L'Hermésianisme.*

101. Georges Hermès, naquit en Westphalie, à Dreyerwald sur le Rhin, le 22 avril 1775. Lorsqu'il étudiait la philosophie, les doctrines de Kant et de Fichte firent naître en son esprit une foule de doutes sur la foi. Ces doutes augmentèrent encore pendant ses cours de théologie qu'il termina en 1798. Il ne s'abandonna pas néanmoins à l'incrédulité ; mais il se contenta d'une croyance provisoire et résolut d'étudier la religion plus à fond. Dans ces pensées, il accepta une place de professeur au gymnase de Munster et reçut le sacerdoce en 1799. Il mena de front l'étude de la théologie et de la philosophie, examina de près les théories de Kant et de Fichte et parvint à dissiper ses doutes. Sa première publication fut une brochure intitulée : *Recherches sur la vérité intrinsèque du Christianisme* (1805). Elle lui valut en 1809 une chaire de théologie dogmatique à l'Université de Munster. Il ne tarda pas à passionner ses élèves dont il devint l'idole, mais il souleva aussi d'assez vives réclamations. Son enseignement était, en effet, très personnel, ou plutôt il était trop personnel et ne tenait pas assez compte de la tradition. Il exhortait même ses élèves à mettre toute les vérités en doute, pour s'exercer à dissiper les doutes des autres. On reconnaît ici l'illusion si commune d'un homme qui regardait la route que son esprit avait suivie comme la meilleuse de toutes.

La publication de son *Introduction philosophique à la théologie chrétienne* catholique augmenta sa réputation, et, en 1820, il céda aux instances qui lui étaient faites depuis longtemps et accepta une chaire de théologie à l'Université de Bonn. Il exposa son système dans sa leçon d'ouverture. Elle fit grande sensation, et on ne remarqua guère la fausseté de ses vues. Aussi l'éclat de son enseignement fut-il encore plus considérable qu'à Munster. Il vit accourir autour de sa chaire les étudiants en philosophie et en droit avec ceux de théologie. Ses anciens élèves de Munster voulurent le suivre à Bonn. En vain le vicaire général du diocèse essaya-t-il de les en empêcher ; le gouvernement répondit à ses défenses, en suspen-

dant les cours de la faculté de Munster, et cette suspense fut maintenue jusqu'au jour où le vicaire général se résigna à donner sa démission.

Hermès rencontrait pourtant des difficultés à Bonn. La division s'était mise dans le corps professoral : il avait un rival et un adversaire dans le docteur Leber, qui enseignait comme lui le dogme. C'est pour cela qu'en 1825. Hermès voulut quitter Bonn pour revenir à Munster ; mais la faculté se prononça en sa faveur et Leber dut abandonner son poste. L'influence d'Hermès s'exerça dès lors sans contre-poids. En 1829, l'archevêque de Cologne le nomma chanoine de sa métropole. membre de son conseil et examinateur synodal. honneurs qu'il reçut sans perdre sa chaire. Mais les forces d'Hermès étaient épuisées depuis longtemps et il succomba le 26 mai 1831. Il venait de publier deux ans auparavant un nouvel écrit : *Introduction positive à la théologie chrétienne catholique.*

102. L'ensemble de ses doctrines particulières avait été inspiré par la philosophie de Descartes, et surtout par celles de Kant qu'il croyait réfuter.

Aussi peut-on lui appliquer ce que le Prologue de notre Constitution dit de tous les semi-rationalistes : il s'est laissé entraîner par des doctrines qui n'ont rien de commun avec la tradition catholique. *variis ac peregrinis doctrinis abducti.* C'est sous l'influence de Kant qu'il distingua d'une manière absolue, la raison *théorique* (celle qui voit la nécessité des choses qu'elle affirme) et la raison *pratique* (celle qui admet la vérité et le caractère obligatoire des choses conformes à la dignité humaine) ; c'est sous la même influence qu'il demanda à la raison pratique seule, le fondement et le gage de toute certitude. On trouvera l'exposé et la réfutation de cette philosophie sceptique dans la théologie du P. Perrone (1), l'un des plus vaillants adversaires de l'Hermésianisme.

Bornons-nous à indiquer ici les principales erreurs théologiques d'Hermès. Nous les ramènerons à quatre chefs.

1° Pour se démontrer la vérité de la religion, on doit commencer par en douter. — Ce principe inspiré à Hermès par Descartes suppose qu'un catholique a le droit et le devoir de mettre sa foi en doute : ce qui est faux.

2° Notre acte de foi est une adhésion nécessitée par la raison qui nous prouve qu'il faut croire. — Ce principe assimile la foi qui est surnaturelle et méritoire, à la connaissance naturelle des conclusions qu'on déduit d'un principe. Il est donc faux comme le précédent.

(1) *Tractatus de locis theologicis*, s. 1, c. I.

3° Les preuves du fait de la Révélation qu'on tire habituellement des miracles et de la véracité de Jésus-Christ ou de ses apôtres, sont simplement probables, mais non certaines. La certitude nécessitante de la foi doit donc être fondée sur l'obligation d'admettre la Révélation ; elle doit, en d'autres termes, s'appuyer non sur la raison théorique, mais sur la raison pratique.

Mais d'où vient, dira-t-on, l'obligation d'admettre la révélation ? Pour ceux qui ne sont pas philosophes, elle vient, répond Hermès, de l'obligation d'admettre la vérité. Ils ne peuvent, en effet, arriver à la vérité par la raison, mais seulement par la révélation. Ils sont donc obligés d'admettre la révélation, et par conséquent certains de sa vérité. Le philosophe qui connaît la vérité par sa raison n'est pas tenu de recourir à la révélation pour arriver à la vérité ; il ne trouve donc en lui-même aucun motif qui fonde pratiquement la certitude de la révélation ; mais il trouve ce motif en dehors de lui, dans l'obligation qui s'impose aux ignorants ; et ce motif suffit pour donner au philosophe une certitude objective. — Voilà une théorie aussi fausse qu'elle est étrange, car elle suppose, bien à tort, que le fait de la Révélation n'a d'autre preuve certaine que l'ignorance et le besoin de croire de ceux qui n'ont pas étudié.

4° Ecoutons encore les assertions des Hermésiens au sujet de Dieu. Son existence et ses attributs nous sont connus soit en vertu des démonstrations de la raison théorique, soit en vertu des jugements de la raison pratique, soit en vertu de la révélation. Mais, selon eux, il n'y a pas d'autre preuve certaine de l'existence de Dieu, que l'argument tiré par la raison théorique de la nécessité d'une cause première, pour rendre compte de l'existence des êtres contingents. Les autres démonstrations fournies par la raison théorique sont sans valeur. Telle est en particulier celle qui est fondée sur l'ordre du monde ; car cet ordre pourrait être l'effet du hasard. Les arguments qui s'appuyent sur nos devoirs et rentrent dans la raison pratique sont tous nuls. La raison du devoir, c'est en effet la dignité de l'homme ; il n'est donc pas besoin que Dieu existe pour que nous soyons tenus de nous respecter et de remplir nos obligations.

Voilà pour l'existence de Dieu. Voici maintenant pour son essence et ses attributs.

La raison théorique prouve que Dieu est une substance existant par elle-même, unique, éternelle, personnelle, distincte de ce qui change dans le monde, d'une puissance, d'une science et d'une bonté incompréhensibles. La raison pratique établit que Dieu est saint. Mais la raison ne peut démontrer que Dieu diffère d'une substance immuable qui ferait partie du monde, tout en restant séparée des changements dont il est le théâtre ; elle ne peut démontrer que Dieu est un pur esprit ; elle ne peut démontrer que ses attributs

sont infinis ; elle ne peut démontrer en particulier que sa science s'étend à d'autres objets que les créatures, ni que sa sainteté est illimitée. La révélation seule nous apprend ces vérités.

La tradition catholique enseigne que Dieu a créé toutes choses pour sa propre gloire. Selon Hermès, c'est là une erreur contredite par notre raison pratique. Si Dieu nous avait créés pour sa propre gloire, il aurait agi par égoïsme et par amour de lui-même ; or, poursuit le philosophe de Bonn, notre raison pratique n'admet pas qu'il soit bien d'agir par égoïsme. Dieu nous a donc créés pour nous-mêmes, en vue de notre propre félicité, en vue de notre félicité la plus grande possible.

Tels sont les traits saillants des théories imaginées par Hermès. Le lecteur a facilement remarqué en quoi elles s'éloignent de la doctrine de l'Eglise. Nous aurons à étudier plus tard les condamnations dont le concile du Vatican les a frappées. On en trouvera un exposé plus étendu dans Perrone, *loc. cit.* et dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Velte (article, *Hermès*), qui donne une bibliographie fort complète du sujet.

103. Les doctrines hermésiennes se répandirent par toute l'Allemagne. A la mort de leur auteur, elles étaient enseignées dans plus de trentes chaires de théologie. Peu après, une revue fut fondée pour les défendre contre les attaques dont elles avaient été l'objet dès 1820 et 1825, mais qui se multiplièrent à partir de 1831. Enfin, on donna au public (1834-1836), avec l'approbation du vicaire général de Cologne, trois volumes d'œuvres inédites d'Hermès, sous le titre de *Dogmatique chrétienne catholique*.

Cependant Rome s'était émue des accusations portées contre le nouveau système. En 1832, Grégoire XVI demanda au nonce de Munich un rapport sur la question ; mais l'archevêque de Cologne intervint et protesta que l'orthodoxie d'Hermès était au-dessus de tout soupçon. Ce n'était pas le sentiment d'autres évêques allemands, qui dénoncèrent ses ouvrages à Rome, en 1833. Le pape créa une commission pour les examiner. Tous les doutes que cette commision aurait pu garder sur le sens des propositions de l'auteur, se dissipèrent à l'apparition du premier volume de la *Dogmatique*. Le Souverain Pontife saisit le Saint-Office de la question, et, sur l'avis conforme de cette Congrégation, il promulgua, le 26 septembre 1835, un bref qui condamnait les écrits et la doctrine d'Hermès (1). Un décret de l'Index, du 7 janvier 1836, compléta cette condamnation, en ce qui concernait les derniers volumes de la *Dogmatique* qui avaient vu le jour après la promulgation du bref.

1) Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, n° 1486 et 1487.

Ce bref fut généralement reçu avec soumission ; mais il rencontra chez quelques professeurs une vive résistance. S'appropriant une distinction imaginée au XVIII[e] siècle par le Jansénisme aux abois, ils reconnurent que les opinions formulées par le bref étaient condamnables, mais prétendirent en même temps que ces opinions n'étaient jamais entrées dans les enseignements d'Hermès. Ils invoquaient aussi comme favorable à ce dernier, la condamnation du fidéisme de l'abbé Bautain. Inspiré par les professeurs Ritter et Baltzer de Breslau, le gouvernement prussien prit fait et cause pour les opposants. Deux d'entre eux, les professeurs Braun et Elvenich vinrent même à Rome aux frais de l'Etat pour y faire valoir leurs raisons. Ils se flattaient d'obtenir la révision du procès ; mais, malgré leur insistance et leur aveuglement, ils finirent par comprendre que la cause était jugée et qu'il ne restait qu'à se soumettre. Ils revinrent donc en 1838 dans leur pays, où ils firent connaître l'insuccès de leur démarches.

Dès lors l'Hermésianisme ne conserva plus qu'un très petit nombre d'adeptes. Pie IX ayant promulgué, le 9 novembre 1846, l'encyclique *Qui pluribus abhinc annis* qui déterminait les rapports de la foi et de la raison, ceux-ci se mirent à soutenir que cette encyclique formulait les doctrines mêmes d'Hermès et qu'ainsi la condamnation de Grégoire XVI se trouvait rapportée. En vain Pie IX adressa-t-il à l'archevêque de Cologne, le 25 juillet 1847, une lettre apostolique qui renouvelait la condamnation de son prédécesseur contre les Hermésiens ; ils n'en continuèrent pas moins à publier des brochures pour établir la prétendue conformité de leur système avec les enseignements de Pie IX. Les docteurs Braun et Achterfeld n'abandonnèrent jamais complètement l'Hermésianisme. L'autorité ecclésiastique les traita pourtant avec grande indulgence. Elle leur laissa toujours l'autorisation de dire des messes basses, et elle leur permit même, dans les dernières années, de célébrer solennellement. Braun mourut en 1863 et Achterfeld en 1877.

Art. 22. — *Le Gunthérianisme.*

104. Cependant un autre prêtre allemand avait mis au jour une autre philosophie également inspirée par le Kantisme, et qui prétendait elle aussi renouveler l'apologétique chrétienne. C'était Gunther.

Antoine Gunther naquit le 17 novembre 1783, à Lindenau, dans le cercle de Leitmeritz, en Bohême. Ses parents étaient sans fortune ; aussi ne fut-ce point sans peine qu'il parvint à suivre des cours de lettres, de philosophie et de droit à Leitmeritz et à Prague. Ses professeurs de philosophie enseignaient le système de Wolf. Il

se persuada à leur école que la Révélation nous est inutile et sa foi fut ébranlée. Elle le fut bien plus encore, lorsqu'il eut cherché à approfondir les écrits de Kant, de Fichte et de Schelling.

En 1811, il accompagna à Brunn, près de Vienne, une famille à laquelle il était attaché comme précepteur. Le curé de Brunn, à qui il confia ses doutes et qu'il désigna plus tard dans ses ouvrages sous le nom de Pérégrin, lui recommanda de lire l'Ecriture Sainte. Cette lecture et les conversations qu'il eut avec le bienheureux P. Hoffbauer, que l'Eglise a mis sur ses autels, raffermirent complètement sa foi. Par le conseil de ce dernier, Gunther étudia la théologie et reçut la prêtrise (1820). Il se présenta même au noviciat des Pères de la Compagnie de Jésus ; mais il reconnut qu'il n'était pas appelé à l'état religieux, et se fixa à Vienne où il resta jusqu'à la fin de ses jours comme prêtre habitué. Il y vécut du casuel que lui rapportaient les services qu'il rendait dans les paroisses, des modiques émoluments d'une charge de censeur de livres et d'une petite pension qui lui fut servie par le prince de Bretzenheim et ensuite par le cardinal de Schwartzenberg. On lui offrit à plusieurs reprises une chaire de théologie à Bonn, à Munich et à Tubingue ; mais il déclina cette offre soit parce qu'il espérait enseigner à Vienne, soit parce qu'il craignait de rencontrer des adversaires dans ses collègues. Peut-être aussi désirait-il conserver des loisirs pour ses recherches personnelles ; car il ne cessa de travailler à une œuvre théologique qu'il regardait comme sa vocation. Il estimait que la philosophie des Pères et des scolastiques ne répondait plus aux besoins de notre temps et que les coups du criticisme de Kant en avaient fait un monceau de ruines. Il se crut donc appelé à créer une philosophie nouvelle qui offrirait une base solide aux dogmes de la théologie chrétienne.

Il ne formula jamais l'ensemble de son système d'une manière didactique ; mais il en exposa les diverses parties dans une foule d'écrits, dont les principaux sont rédigés sous forme de correspondances ou de dialogues. Ce furent d'abord des articles qu'il publia à partir de 1818 dans une revue bibliographique de Vienne. Il composa ensuite des ouvrages de longue haleine. Celui où ses théories sont le mieux systématisées a pour titre : *Introduction à la théologie spéculative du christianisme positif* (1828 et 1829). Une seconde édition parut en 1846-48. Dans le *Festin de Pérégrin* (1830), il apprécia des philosophies anciennes et modernes de l'Europe. Il donna, en 1832 : *Lueurs boréales et australes à l'horizon de la théologie spéculative. Le dernier auteur de Symbolique* est formé de correspondances échangées au sujet de la *Symbolique* de Moehler et des attaques dont elle fut l'objet de la part de Baur. *Têtes de Janus* (1833) fut écrit contre le rationaliste Baader. *Thomas a*

Scrupulis (1835), *Eurysthée et Hercule* (1843) furent composés contre la philosophie hégélienne. De 1849 à 1853, Gunther publia, en collaboration avec le chanoine Veith, une revue philosophique périodique, sous le titre de *Lydia*. Enfin il fit imprimer, en 1857, *Correspondance de Lentigo et de Pérégrin*, mais ne mit point ce livre dans le commerce.

105. Voici en résumé les principales doctrines de Gunther.

Selon lui, *la question mère de la philosophie est la théorie de la connaissance* et cette théorie doit chercher ses bases dans la conscience du *moi*. Il y a peu de cas à faire de la philosophie des pères et des théologiens, qui ont trop négligé ce point de vue. C'est Descartes qui a ouvert la véritable voie. S'inspirant de la méthode de ce philosophe, Gunther s'applique à déterminer comment les phénomènes de la conscience nous mènent à la connaissance de nous-mêmes, du monde extérieur et de Dieu.

Les panthéistes allemands Hegel et Schelling affirmaient l'identité de l'être et de l'idée. Ils voyaient dans tous les phénomènes de notre univers, l'évolution d'une seule et même substance infinie. *Gunther les combat, mais n'échappe point à l'influence de leurs systèmes.* Rejetant le panthéisme, il maintient une distinction absolue entre la substance divine et la substance du monde ; mais il ne fait pas difficulté d'admettre avec Hegel l'unité de substance de tous les êtres créés. Il regarde, en effet, tous ces êtres comme des manifestations diverses d'une seule et même substance qu'il appelle la *nature*. Cette nature inconsciente dans les êtres inférieurs, devient consciente dans l'homme.

Selon cette théorie, le corps et l'âme ne sont donc pas deux substances, mais deux manifestations d'une seule et même substance : la nature. C'est ce qui amène notre philosophe à distinguer *deux* âmes dans l'homme : une âme sensitive, principe de la vie du corps et de la connaissance sensitive, et une âme raisonnable, principe de notre intelligence. Il s'efforce d'expliquer l'unité de la nature humaine par les rapports réciproques de ces deux principes de vie et croit sauvegarder ainsi cette unité.

Le philosophe allemand met la personnalité dans la conscience du *moi* et il attribue cette conscience à l'âme raisonnable. S'il y a, selon lui, deux âmes dans l'homme, nous n'avons cependant qu'une personnalité, parce qu'il n'y a en chacun de nous qu'une âme raisonnable, qui s'attribue à la fois la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle dont elle fait la synthèse.

Partant de ce principe que la conscience du *moi* constitue la personnalité, Gunther entreprend de faire comprendre les mystères de la Religion.

Il ne veut pas admettre que Dieu a conscience de lui-même par

son essence ; car autrement il serait amené à conclure qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne. Si Dieu se connaît, c'est donc, selon Gunther, par les trois personnes qui sont en lui ; c'est en s'opposant lui-même comme sujet, à lui-même comme objet, et en affirmant en même temps l'égalité de ce sujet et de cet objet. Ainsi s'expliquerait le mystère de la Sainte Trinité. Le sujet ayant conscience de lui-même serait la première personne. L'objet ayant conscience de lui-même serait la seconde personne. Enfin la conscience de l'égalité de ce sujet et de cet objet constituerait la troisième personne. La substance divine se trouverait ainsi triplée ; puisque, entre les trois personnes envisagées de cette manière, il n'y aurait pas unité numérique de nature et de substance, mais seulement égalité de nature et concours de chaque personne à la formation des deux autres. Les trois personnes ainsi comprises seraient donc trois dieux : ce qui est absolument contraire à la conception catholique de la Trinité.

Gunther tire d'autres erreurs des faux principes qu'il a posés. En se distinguant des autres, chaque personne de la Trinité nie qu'elle soit une autre personne divine ; or, à en croire notre novateur, c'est précisément cette négation d'une chose infinie et absolue, qui fait naître en Dieu la conception du fini et du relatif. Cette connaissance des êtres finis une fois posée, la bonté de Dieu exige que sa toute-puissance donne l'existence à ces êtres non divins. Ainsi s'explique la création du monde. Cette création n'est donc pas libre, comme les théologiens l'enseignent ; elle est au contraire nécessaire. Elle n'a point, comme ils l'enseignent encore, la gloire de Dieu pour fin dernière ; elle a pour fin dernière le bien des créatures. D'où il résulte que le monde créé est le meilleur possible et aussi qu'il était le seul possible.

L'état de justice primitive dans lequel l'homme a été constitué avant la chute était donc nécessaire et par conséquent naturel. Gunther souscrit à cette conséquence et se jette ainsi dans toutes les erreurs de Baïus. La logique le force également à soutenir la *nécessité* pour Dieu d'accomplir l'œuvre de la Rédemption.

Le Christ Rédempteur étant à la fois Dieu et homme, et ayant conscience de lui-même en tant que Dieu et en tant qu'homme, Gunther aurait dû lui attribuer deux personnalités comme Nestorius. Pour éviter cette hérésie, il imagine une théorie qui y touche de fort près. La nature humaine, dit-il, a conscience d'être subordonnée à la nature divine et de lui appartenir. Voilà comment notre auteur croit expliquer qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne et ce qu'il appelle union hypostatique.

Voyons maintenant ce qu'il pense de la révélation. Il entend par révélation toute l'œuvre de Jésus-Christ, c'est-à-dire notre rédemp-

tion, aussi bien que la manifestation des vérités révélées. En tant que rédemption, la révélation lui paraît absolument nécessaire, parce qu'il fallait une expiation au péché ; mais en tant que manifestation de vérités, la révélation n'est pas, selon lui, d'une nécessité absolue. A l'entendre, en effet, la raison humaine est capable de comprendre toutes les vérités révélées. Nous avons résumé tout à l'heure les prétendues explications rationnelles qu'il donne de nos plus grands mystères. Il ajoute que la raison doit comprendre de mieux en mieux les dogmes chrétiens et les transformer à mesure qu'elle en acquiert une intelligence plus complète. Ainsi il y a, d'après lui, plusieurs étapes dans la connaissance des mystères. La foi aveugle qui adhère à une vérité sur le seul témoignage de Dieu, voilà une première étape ; la dernière étape serait l'intelligence parfaite de cette vérité. Cette intelligence augmente sans cesse à travers les âges, par suite du progrès des sciences humaines et de la philosophie. Aussi, dit Gunther, les jugements doctrinaux de l'Eglise n'ont-ils rien de définitif. Ce sont des formules provisoires qui répondent à l'intelligence qu'on possède d'un dogme à une époque donnée ; ces formules admises dans les définitions d'une époque feront place un jour à d'autres formules et à d'autres définitions ; car un jour viendra où l'on comprendra mieux les dogmes définis et où on leur donnera un nouveau sens.

Aussi Gunther ne craignait-il point d'élaborer des théories contraires aux enseignements des pères et des théologiens. Il pensait pénétrer les vérités qu'on avait simplement crues ou imparfaitement conçues aux premiers siècles ou au moyen âge. Il renouvelait donc sans inquiétude des hérésies frappées des anathèmes de l'Eglise. C'est ainsi qu'il prétendit rester orthodoxe, en rejetant ou dénaturant des dogmes comme ceux de l'unité de l'âme humaine, de l'unité de la nature divine, de la liberté de Dieu dans la création et dans la rédemption, du caractère surnaturel de la justice primitive de l'homme, de l'unité de personne en Jésus-Christ, de l'incompréhensibilité des mystères, de l'immutabilité des vérités révélées et de l'infaillibilité des définitions de l'Eglise.

106. Il n'est pas étonnant qu'une pléiade de philosophes et de théologiens catholiques se soient levés pour défendre la saine doctrine contre le nouveau système. Citons Clément, Dieringer, Hatz, Hitzfelder, Lieber, Mattes, Michelis, Volkmuth et le P. Kleutgen. Ce dernier n'entra en lice qu'en 1852 ; mais, s'il n'eut point la gloire de combattre à la première heure, il eut plus qu'aucun autre celle de rendre la victoire complète, en contribuant puissamment à la restauration de la philosophie scolastique.

Le Günthérianisme avait pourtant des partisans qui le défendirent avec vigueur, et plusieurs même avec acharnement. C'était le

médecin Papst, le chanoine Veith, le bénédictin Gangauf, les professeurs Merten de Trèves, Baltzer et Elvenich de Breslau, Hilgers et Knoodt de Bonn, Schmidt de Salzbourg, Trebisch de Vienne, Werner de Saint-Hippolyte.

La question fut portée en 1851 devant la congrégation de l'*Index* qui fut dix ans sans se prononcer. Les cardinaux Geissel, Rauscher et de Reisach poursuivaient la condamnation de Gunther ; mais il ne manquait pas d'appuis ; car il avait conquis l'estime et la protection de Mgr Arnoldi, évêque de Trèves, des cardinaux Diepenbrock et Schwarzenberg et du préfet même de la congrégation de l'*Index*, le cardinal d'Andréa. Aussi la congrégation admit-elle Gangauf, Baltzer et Knoodt à plaider devant elle la cause du Gunthérianisme. Mais il était impossible de tolérer un système aussi opposé à la tradition catholique. Les écrits de Gunther furent mis à l'index, le 8 janvier 1857. Il se soumit immédiatement et le décret fut publié le 17 février avec la clause : « *Auctor datis litteris ad Pium IX sub die* 10 *februarii ingenue, religiose ac laudabiliter se subjecit* ».

La plupart de ses disciples suivirent l'exemple qu'il leur avait donné. Cependant aucun point particulier n'ayant été spécifié dans le décret de l'*Index*, plusieurs d'entre eux ne voulurent rien changer à leur enseignement. D'autre part, les évêques d'Allemagne demandaient des explications précises sur les théories, qui ne devaient plus être tolérées. C'est pourquoi Pie IX adressa à l'évêque de Breslau, le 30 mars 1857 (1), et à l'archevêque de Cologne, le 15 juin 1857 (2), des brefs où il énumère les principales erreurs de Gunther. Ce sont à peu près toutes celles que nous avons relevées plus haut.

107. Le professeur Baltzer de Breslau, qui avait renoncé à l'Hermésianisme pour se faire Gunthérien, se vit de nouveau dans l'obligation de s'incliner devant un jugement du Saint-Siège. Il avait promis de le faire ; mais il n'en continua pas moins d'enseigner qu'il y a deux âmes dans l'homme. Sa théorie différait, il est vrai, en quelque chose de celle de Gunther. Celui-ci distinguait en nous une âme sensitive et une âme intelligente. Baltzer attribuait les sensations à l'âme intellectuelle, et c'est une âme végétative et une âme raisonnable qu'il admettait. Il s'éleva en outre contre la doctrine traditionnelle, et ne craignit pas de taxer d'hérésie. Pie IX se vit donc obligé d'intervenir de nouveau. Il condamna la doctrine de Baltzer, le 30 avril 1860, par une lettre adressée à l'évêque de Breslau.

Baltzer refusa de se soumettre et sa rébellion fut malheureusement encouragée par ses collègues, qui l'élurent pour doyen en

(1) Denzinger, *Enchiridion*, nos 1513-1515.
(2) Denzinger, *Enchiridion*, nos 1509-1512.

1861-62. Il ne cessa depuis lors de lutter contre l'autorité ecclésiastique, se fit vieux catholique après le Concile du Vatican, et mourut impénitent le 1er octobre 1871.

Gunther plus heureux était mort soumis à l'Eglise, le 24 février 1863.

Les mêmes tendances qui avaient jeté Gunther dans l'erreur et perdu Baltzer, perdirent aussi le prêtre Frohschammer, né à Ilkofen sur le Danube, le 6 janvier 1821, et professeur à l'Université de Munich.

Il enseignait que la révélation une fois faite, la raison peut par elle-même arriver à la démonstration certaine de nos mystères et en particulier de celui de l'Incarnation.

Il enseignait aussi que si le philosophe catholique doit se soumettre à l'Eglise, il n'en est pas de même de la philosophie, attendu que l'Eglise n'a pas le droit de tracer des règles à cette science, ni d'en condamner les écarts.

Pie IX condamna cette nouvelle forme du semi-rationalisme par une lettre du 11 décembre 1862 (1).

Frohschammer refusa de se soumettre, et il vécut depuis lors en prêtre révolté. Ce fut, en Allemagne, un des adversaires les plus acharnés du Syllabus et des définitions du Concile du Vatican.

Art. 23. — *L'Ontologisme.*

108. C'est un fait d'expérience que nous avons l'idée d'être en général. Suivant les théories cartésiennes, cette idée serait innée en notre esprit. Nous la porterions donc en nous depuis le commencement de notre existence ; mais nous ne la remarquerions, que lorsque notre entendement s'éveille en présence des êtres sensibles. L'ontologisme admet avec le cartésianisme que nous avons cette idée depuis notre création ; mais il prétend qu'elle n'est autre chose que l'idée de l'Etre absolu, c'est-à-dire de Dieu et qu'elle résulte de la vue que Dieu, nous donnerait de sa propre essence. C'est en cette théorie d'une vision naturelle de l'Etre divin que consiste l'ontologisme. Il a reçu ce nom du philosophe italien Gioberti (1801-1852) ; mais il existait avant lui.

Il avait déjà été soutenu dans l'antiquité par les platoniciens, au IVe siècle par les Eunomiens et au XIIIe par les Béguards.

L'ontologisme moderne dérive de la théorie cartésienne des idées innées, dont nous venons de parler. Il a revêtu quatre formes principales. On peut donc distinguer quatre sortes d'ontologisme : l'ontologisme panthéiste de Spinoza, l'ontologisme absolu de Malebran-

(1) Tome II, Appendice IX.

che et de Gioberti, *l'ontologisme modéré du* **professeur Ubaghs et** l'ontologisme idéaliste de Rosmini.

Admettant ce principe cartésien que notre entendement ne tire pas ses conceptions du monde par abstraction, mais qu'il trouve en lui-même l'idée de Dieu et d'infini, Spinoza (1632-1677) soutient que cette idée innée de Dieu n'est pas autre chose qu'un mode de Dieu même. D'après ce philosophe Dieu se voit en nous, lorsque nous concevons Dieu. Telle est la formule de l'ontologisme panthéiste.

Mais le panthéisme excitait l'horreur de tous les catholiques du XVII[e] siècle. Aussi fut-il combattu, en particulier par Malebranche (1638-1715). Cependant le célèbre oratorien, imbu comme Spinoza des principes cartésiens, enseigna que si notre âme est distincte de Dieu, elle l'a pourtant sans cesse sous son regard. Les idées qu'elle a, ne seraient pas autre chose que Dieu vu par elle. Bien plus, comme, suivant la théorie cartésienne, c'est par l'application de ces idées aux objets extérieurs que nous nous formerions une conception de ces objets, Malebranche ne craint pas de dire que nous ne connaissons point ces objets en eux-mêmes, mais seulement en Dieu. Ainsi c'est en Dieu que notre entendement connaîtrait non seulement Dieu, mais encore tout ce qui n'est pas Dieu. Obligé d'avouer que notre connaissance est très *imparfaite en comparaison* de la science divine, il explique cette infériorité en disant que nous ne voyons pas la substance divine prise absolument, mais seulement en tant qu'elle est en rapport avec les créatures, et que ces dernières participent à cette substance infinie. Il maintient, avec cette réserve, que toutes nos idées sont une vue directe et immédiate de Dieu. Tel est l'ontologisme exposé par Malebranche dans sa *Recherche de la vérité*. Ce n'est pas l'ontologisme panthéiste de Spinoza, puisque Malebranche accorde à l'entendement humain une existence distincte de celle du Créateur ; mais c'est un *ontologisme absolu*, puisqu'il fait consister toutes nos connaissances dans une vue de Dieu.

Cet ontologisme absolu fut renouvelé par Vincent Gioberti (1801-1852). « Comme selon moi, dit-il, la première idée (celle d'être) et la première chose (Dieu) sont identiques, et que pour cela, les deux premiers (la première idée et la première chose) n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *premier philosophique* et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible (1) ». D'après Gioberti ce n'est pas dans son être que nous voyons Dieu, mais dans son acte créateur et en tant qu'il donne l'existence aux types de l'ordre contingent éternellement conçus par lui.

109. Cependant comme il répugne d'admettre que les créatures

(1) *Restauration des sciences philosophiques. Introduction à la philosophie*, p. 3.

ne sont pas l'objet et la matière de la connaissance que nous avons d'elles, un grand nombre d'auteurs rejetèrent l'ontologisme universel ou absolu, pour s'en tenir à un ontologisme partiel qu'on a appelé *ontologisme modéré*. Ils distinguaient deux objets dans nos perceptions : le singulier et l'universel. Ils expliquaient la connaissance du singulier par l'expérience et la perception immédiate des sens, contrairement à ce qu'avait soutenu Malebranche ; mais ils attribuaient avec lui la connaissance de l'universel, c'est-à-dire du nécessaire et de l'éternel, à l'intuition immédiate non pas sans doute de l'essence, mais des idées divines. Ils prétendaient suivre en cela la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Ils ne remarquaient point que, si ces grands docteurs regardent Dieu comme la règle suprême de toute vérité, ils enseignent en même temps que c'est le spectacle du monde qui conduit notre esprit à la connaissance de Dieu. Les principaux partisans de cet ontologisme modéré furent, en Belgique le professeur Ubaghs, en France l'abbé Branchereau et Mgr Hugonin, en Italie le P. Vercellone. Comme c'étaient des prêtres désireux de ne point blesser le dogme catholique, ils cessèrent de défendre leur doctrine, lorsqu'elle eut été désapprouvée par le Saint-Siège.

Outre l'ontologisme panthéiste de Spinoza, l'ontologisme absolu de Malebranche et l'ontologisme modéré d'Ubaghs, il s'en est produit une quatrième forme qui tient des trois premières et qu'on pourrait appeler l'ontologisme idéaliste. C'est l'ontologisme de Rosmini (1797-1855), tel qu'il est exposé dans les écrits posthumes de cet auteur. L'idée de l'être en général, et par conséquent de l'être indéterminé, est regardée par ce philosophe, comme notre première conception et le fond de nos pensées. Mais, à l'entendre, cette idée serait quelque chose de divin, dont nous aurions l'intuition. Bien plus ce quelque chose de divin se retrouverait dans toutes les créatures auxquelles nous attribuons l'être. Le Rosminianisme a eu des défenseurs en Italie jusqu'après sa condamnation par le Saint-Office en 1887.

110. L'ontologisme, même dans ses formes modérées, est assurément une des erreurs contemporaines qui, suivant l'expression du Prologue de la constitution *Dei Filius*, confond la nature et la grâce. La vision de Dieu, qu'il regarde comme naturelle, est en effet au-dessus des forces de la nature : elle est même le couronnement de l'ordre surnaturel ; car c'est dans cette vision, que consiste le bonheur éternel des saints.

Aussi cette erreur a-t-elle été plusieurs fois condamnée ou désapprouvée par l'Eglise. Nous ne parlons pas de sa forme panthéiste, qu'on n'a jamais essayé de concilier avec la doctrine catholique, parce qu'elle est en opposition manifeste avec les fondements même

de la révélation ; mais des trois autres formes qui ont été soutenues par des théologiens et des prêtres.

Le principe fondamental de l'ontologisme avait déjà été condamné en 1311, par le Concile de Vienne, dans le système des Béguards. Ce Concile frappa en effet la proposition suivante : « Toute nature intellectuelle a naturellement la béatitude en elle-même, et l'âme n'a pas besoin d'être élevée par la lumière de gloire, pour voir Dieu et jouir du bonheur de le posséder (1) ». Cependant comme l'ontologisme absolu et surtout l'ontologisme modéré mitigeaient ce principe et prétendaient distinguer la béatitude du ciel, de notre connaissance naturelle de Dieu, tout en faisant consister cette dernière connaissance dans une vision de la nature divine, le Saint-Siège fut obligé de les frapper.

Le 18 septembre 1861, la congrégation du saint Office déclara qu'on ne pouvait enseigner en sécurité, ni par conséquent sans témérité sept propositions dans lesquelles étaient résumées les théories de l'ontologisme absolu (2).

Cette condamnation proscrivait évidemment l'ontologisme absolu : mais atteignait-elle aussi l'ontologisme modéré ? Quelques-uns de ses tenants se persuadèrent qu'il pouvait encore être soutenu ; mais le Saint-Siège déclara de diverses manières que l'ontologisme de M. Branchereau, de Mgr Hugonin et du professeur Ubaghs était atteint par la condamnation portée contre les sept propositions. On trouvera toutes ses déclarations dans Kleutgen *L'ontologisme et les sept propositions condamnées par l'inquisition* et dans Lepidi, *Examen philosophico theologicum de ontologismo*. Disons seulement que M. Branchereau ayant résumé sa doctrine en quinze propositions, pour les soumettre à l'examen de la congrégation du Saint

(1) Quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Denzinger, *Enchiridion*, n° 403, et *Clement.*, lib. 5, tit. 3 *de hæreticis*, c. 3.

(2) Voici ces sept propositions : « 1. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale. — 2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus est esse divinum. — 3. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. — 4. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem etiam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. — 5. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. — 6. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sua divisione et diminutione extra se ponit. — 7. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit ». Denzinger, *Enchiridion*, n°s 1516-1522.

Office, cette dernière déclara que ces propositions ne pouvaient être enseignées avec sécurité, *tuto* (1).

Dès lors l'ontologisme modéré fut abandonné par ceux même qui l'avaient défendu avec le plus d'ardeur. Restait le Rosminianisme. Ce furent des publications posthumes de Rosmini qui décidèrent le Saint Office à le proscrire à son tour. La Sacrée Congrégation condamna quarante propositions extraites de ces publications, par un *décret du 14 décembre 1887* (2).

Le Concile du Vatican avait l'intention de condamner directement l'ontologisme ; mais il ne put mettre ce projet à exécution. Néanmoins la constitution *Dei Filius* atteint d'une certaine façon ce système.

Le premier chapitre en ébranle les principes, en condamnant le panthéisme (191). Le second chapitre enseigne que nous parvenons à une connaissance naturelle de Dieu, au moyen des créatures (281-283). La conclusion rappelle enfin l'obligation d'observer les décrets du Saint-Siège sur les points dont la constitution n'a pu s'occuper expressément. Or l'ontologisme était un de ces points (887).

(1) La douzième et la treizième de ces propositions étaient ainsi conçues : « 12. A primo existentiæ instanti mens perceptione ideali fruitur non quidem reflexe, sed directe. — 13. Inter veritates intelligibiles, quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cujus intellectio, licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repræsentativam, sed ad Deum ipsum terminatur ». Kleutgen et Lepidi, *op. cit.*, et Zigliara, *Theologea naturalis*, § I, VII.

(2) Ce sont surtout les dix premières propositions condamnées, qui expriment les erreurs du Rosminianisme relativement à notre connaissance naturelle de Dieu. Les voici : « 1. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat. — 2. Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ, neque mens nobis est loqui de *divino* quodam quod tale sit per participationem. — 3. In natura igitur universi, idest in intelligentiis quæ in ipso sunt, aliquid est cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinæ. — 4. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur. — 5. Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis determinantis ac finientis omnium entium contingentium, atque hoc est Deus. — 6. In esse quod præscindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia. — 7. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo. — 8. Entia finita quibus componitur mundus resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis. — 9. Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium ; est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum. — 10. Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. — Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur ». (*Revue des sciences ecclésiastiques*, mai 1888.)

ART. 24. — *Le Fidéisme.*

141. On appelle d'une manière générale *fidéisme*, les divers systèmes qui refusent à la raison le pouvoir de connaître par ses lumières, les vérités religieuses ou morales d'ordre naturel, et affirment l'absolue nécessité de la révélation pour manifester ces vérités et en donner la certitude. Le fidéisme ainsi entendu embrasse le traditionalisme, dont il sera question à l'article suivant.

On nomme d'une façon plus spéciale *fidéisme*, la théorie suivant laquelle la foi surnaturelle peut seule nous donner une véritable certitude des principes de la raison. D'après cette théorie, les préambules de la foi et les motifs de crédibilité, en particulier l'existence et la véracité de Dieu, et le fait de la révélation, ne sauraient être démontrés par la raison, et la foi serait complètement aveugle.

Le fidéisme a déjà été professé au XIVe siècle par un certain Nicolas d'Oultricourt. Il enseignait qu'en dehors de la certitude de la foi, il n'y a de certain que ce principe hypothétique : s'il y a quelque chose, il y a quelque chose.

Le fidéisme était également au fond des théories protestantes, qui imputaient au péché la ruine de la raison humaine et du libre arbitre et expliquaient la justification par une foi aveugle.

Le baianisme, qui n'était qu'un calvinisme mitigé, professa la même erreur. Baius traita de pélagiens ceux qui entendaient, des nations privées de la grâce de la foi, les enseignements de saint Paul relativement à la connaissance de la loi naturelle (1).

Ce fut surtout dans des vues apologétiques, que Huet (1630-1721), évêque d'Avranches, tomba à son tour dans le fidéisme. Sa *Demonstratio evangelica*, sa *Censura Philosophiæ cartesianæ* et surtout ses *Alnetanæ quæstiones*, présentent la foi divine, comme le seul moyen assuré que nous possédions, pour arriver à la vérité avec une parfaite certitude.

Ce furent également des motifs apologétiques qui donnèrent naissance, en notre siècle, au traditionalisme dont nous parlerons à l'article suivant, ainsi qu'au fidéisme. Pendant que le vicomte de Bonald et l'abbé de Lamennais faisaient dériver d'une révélation primitive, la certitude des données de la raison, l'abbé Bautain (1796-1867) s'appuyait sur des considérations psychologiques, pour chercher, dans notre foi personnelle en la *parole de Dieu*, le fondement de la certitude : « Au fond de toute science quelle qu'elle soit.

(1) Cum Pelagio sentiunt qui textum Apostoli ad Romanos II : « Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt », intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. Prop. 22, condamnée par Pie V le 10 octobre 1567. Denzinger, *Enchiridion*, n° 902.

écrivait-il, il doit y avoir une *vérité principe* qui ne se démontre pas : de même que dans tout être, à la base de son existence, comme *substratum* impérissable de ses propriétés et de sa forme, se trouve quelque *chose de nécessaire ou de divin. Mais ce principe ou ce* germe qui porte dans sa puissance toute l'existence future, ne la manifeste que par un développement successif, et c'est par ce développement qu'il se démontre avec les trésors de vie qu'il renferme. Ainsi de la parole divine, principe de la science ; elle nous est donnée comme un germe intelligible, comme une idée mère. Par la foi ou par l'adhésion volontaire, elle s'implante dans notre âme et y jette ses racines ; mais en même temps qu'elle descend dans la profondeur du cœur, elle tend à s'élever, à se développer dans l'esprit ; *elle tend à s'y former, à s'y exposer et pour ainsi dire à s'y épa*nouir en une multitude de conséquences qui manifestent toutes les vérités qu'elle portait en elle : et ce développement harmonique, qui constitue la science, nous donne, par la parole de la doctrine, l'évidence et la conscience de ce que nous avions déjà senti ou goûté au fond de nous-même par le cœur (1) ».

On pourrait rapprocher de ce fidéisme, le criticisme de Kant et des Kantistes, qui regardent l'adhésion aux premiers principes comme un acte de foi naturelle ; mais comme les Kantistes ne demandent pas le fondement de la science à la foi divine surnaturelle, leur théorie rentre dans le scepticisme, plutôt que dans le fidéisme qui nous occupe.

112. Le fidéisme est du nombre des erreurs modernes sur la foi, que signale notre constitution. Après avoir ruiné le pouvoir de la raison naturelle, il confond la science avec la foi et suppose que la foi est aveugle. L'Eglise a toujours enseigné, au contraire, que la raison n'a point été détruite par le péché, qu'elle se distingue de la foi, et qu'on ne saurait faire un acte de foi divine, qu'autant qu'on a la certitude des vérités qui sont les préambules de la foi. Aussi, le fidéisme a-t-il été réprouvé comme opposé à la doctrine de l'Eglise.

Il est atteint par toutes les condamnations qui ont été portées contre le traditionalisme, dont nous nous occuperons tout à l'heure. Il a été frappé à plusieurs reprises d'une façon spéciale.

Les doctrines de Nicolas d'Oultricourt et celles de Baius ont été censurées par le Saint-Siège (2). Le système de l'abbé Bautain a été également proscrit.

Le 15 septembre 1834, Mgr de Trévern, évêque de Strasbourg, le condamna, en même temps que les réponses faites par l'abbé Bautain à six questions qui lui avaient été posées, et le 20 décembre

(1) *Psychologie expérimentale*, Discours préliminaire.
(2) Voir Denzinger, *Enchiridion*, n°s 457-467 et n° 902.

suivant, le Pape approuva la conduite de l'évêque. En 1835, l'abbé Bautain donna aux six questions d'autres réponses, qui furent jugées satisfaisantes et dont deux furent imposées plus tard par la congrégation de l'*Index* à la signature de M. Bonnetty (116). Ces réponses sont indiquées par la congrégation de l'*Index* et par Denzinger (1) comme étant de 1840. C'est qu'elles furent renouvelées par l'abbé Bautain en 1840, bien que dans des termes un peu différents, à la suite d'un voyage qu'il fit à Rome (820).

Enfin la congrégation des évêques et réguliers fit signer le 26 avril 1844, à l'abbé Bautain et à ses disciples, le formulaire suivant : « Nous promettons pour aujourd'hui et pour l'avenir : 1° de ne jamais enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu ; 2° qu'avec la raison seule, on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ou toute autre vérité purement naturelle, rationnelle ou morale ; 3° qu'avec la raison seule, on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine ; 4° que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ (2) ».

Nous dirons à l'article suivant comment le Concile du Vatican condamna les erreurs communes au traditionalisme et au fidéisme, relativement au pouvoir naturel que la raison possède de connaître Dieu. Le même Concile déclara encore contre ces erreurs, et spécialement contre le fidéisme, que le fait de la révélation est démontré par des preuves capables de donner la certitude à toutes les intelligences. Voir les articles 55, 63, 97 et 131.

Art. 25. — *Le Traditionalisme.*

113. Le traditionalisme tire son nom du mot *tradition*. Il consiste à soutenir qu'une tradition, issue d'une révélation primitive surnaturelle, est absolument nécessaire pour nous manifester les vérités d'ordre naturel, en particulier l'existence et les attributs de Dieu et les principes de la loi naturelle. Il consiste, en d'autres termes, à enseigner l'impuissance absolue de la raison humaine, si cette raison n'est éclairée par la tradition dont nous venons de parler.

(1) *Enchiridion*, nos 1488-1493.
(2) De Régny, *L'abbé Bautain*, p. 337.

L'Eglise enseigne que la révélation est absolument nécessaire pour nous manifester les mystères de l'ordre surnaturel ; mais qu'elle est seulement utile pour nous aider à connaître les vérités religieuses d'ordre naturel, attendu que ces vérités ne dépassent pas la portée de notre raison.

Le traditionalisme prétend, au contraire, que la raison est absolument impuissante, et que la révélation faite immédiatement ou gardée par la tradition, est absolument nécessaire, pour connaître les vérités de la religion naturelle, aussi bien que les mystères de l'ordre surnaturel.

Le traditionalisme a de la ressemblance avec des doctrines plus anciennes signalées à l'article précédent (111) ; mais dans la forme que nous venons d'indiquer, c'est une erreur du XIX[e] siècle. Elle avait été préparée de loin, comme l'ontologisme, par la théorie des idées innées de Descartes (108). Elle avait été préparée de plus près par les sensualistes du XVIII[e] siècle ; car ils avaient cherché à établir que l'âme est comme une table rase, sur laquelle viennent s'inscrire les idées ; ils avaient aussi, à la suite de Locke, porté leur attention sur les rapports du langage avec la pensée.

114. Joseph de Maistre (1753-1821) est communément regardé comme le précurseur du traditionalisme. Ses ouvrages contiennent en effet en germe ces deux propositions qui sont l'un des pivots du traditionalisme : 1° certaines idées, surtout dans l'ordre moral, renferment un élément nécessaire qui ne saurait venir d'une source bornée et contingente ; 2° « le langage n'a pu être inventé ni par un homme qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs qui n'auraient pu s'entendre » (1).

Mais le véritable père du traditionalisme est le vicomte de Bonald (1753-1840). Les vues qu'il développa lui avaient été surtout suggérées par Gerdil, disciple de Malebranche et de Descartes, et par Condillac, disciple de Locke. L'idée mère de son système, c'est que l'homme « pense sa parole, avant de parler sa pensée », et que ce sont les mots qui produisent en nous les idées. « Il y avait dans le monde, dit-il (2), de la géométrie avant Newton et de la philosophie avant Descartes ; mais avant le langage il n'y avait rien que les corps et leurs images, puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale ». S'il en est ainsi, l'homme était absolument incapable d'inventer le langage. Il a donc fallu absolument qu'il reçût le langage de Dieu, et avec le langage la somme des vérités absolues et nécessaires, qui forment la base de la métaphysique et de la morale : l'existence et les perfections de Dieu, la spiritualité et

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 2e entretien.
(2) *Recherches philosophiques*, édition de 1826, t. I, p. 144.

l'immortalité de l'âme, la nature du bien et du mal. Suivant le vicomte de Bonald, la révélation primitive nous a manifesté ces vérités. que nous nous transmettons avec le langage. et l'infaillibilité de Dieu révélateur est la seule garantie qui en établisse la certitude.

L'abbé Félicité de Lamennais (1782-1854) reprit le même thème sur une base plus large. Il en fit le fond d'un système complet qu'il développa dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion.* Il distingue entre la raison individuelle. qui est en chaque homme, et le *sens commun,* qui se manifeste dans les croyances communes à toute l'humanité. Le sens commun se transmet d'après lui chez tous les peuples, par la tradition qui remonte, aussi bien que le langage, jusqu'à Dieu, le créateur et le père de la race humaine. La raison individuelle serait incapable d'arriver à la vérité et à la certitude absolue ou de droit, elle ne donnerait qu'une certitude instinctive ou de fait ; seul, le sens commun donnerait la certitude de droit ; car il s'appuie en dernière analyse sur l'autorité même de Dieu, dont le genre humain garde les enseignements.

M. Bonnetty (1798-1879) soutint dans la revue mensuelle des *Annales de philosophie chrétienne,* dont il était le fondateur, un traditionalisme moins universel. Il a exposé lui-même sa doctrine en ces termes : « Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas *rechercher la vérité*, par le mot *vérité*. nous avons entendu seulement les *vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et à pratiquer* enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes : *Dieu et ses attributs. l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile* et de la société *domestique* ; voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait *trouvées* ou *inventées*. sans le secours de la *tradition* et de l'*enseignement* ; mais nous n'avons nullement voulu comprendre *le grand nombre de vérités* qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoires pour l'homme ou qui en dérivent par voie de conséquence, de raisonnement, etc. » (1).

Le P. Ventura (1792-1861) apporta encore un autre adoucissement au traditionalisme. Il admettait que la connaissance de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des principes de la morale, ne saurait être donnée à l'homme que par une révélation transmise à tout le genre humain au moyen de la parole ; mais il ajoutait que cette connaissance une fois acquise pouvait être démontrée, défendue et développée par la raison.

Le professeur Ubaghs de Louvain unit le traditionalisme à l'ontologisme (voir article 23). L'abbé Bautain de son côté lui donna dans le fidéisme (voir article 24), une forme qui accordait moins d'importance au langage et à la tradition.

(1) *Annales de philosophie chrétienne*, 1853, 4e série, t. VIII, p. 374.

115. Nous ne nous occuperons point des erreurs philosophiques dans lesquelles tombe le traditionalisme; en refusant à la raison toute spontanéité et en la réduisant à un rôle tout passif. Faisons seulement observer qu'il est en opposition avec deux principes révélés. C'est en effet un principe révélé, que la raison est capable de connaître par ses lumières naturelles, les vérités même religieuses et morales d'ordre naturel, en particulier l'existence et les attributs de Dieu. C'est encore un principe révélé, qu'il faut distinguer la connaissance naturelle d'avec la foi, et l'ordre naturels d'avec l'ordre surnaturel.

Or il n'est pas difficile de voir que le traditionalisme méconnaît ces deux principes. Il prétend, en effet, que la raison seule ne saurait arriver à la connaissance certaine de Dieu, de l'âme et des principes de la morale, et que c'est de l'autorité de Dieu révélateur que vient la certitude de cette connaissance, aussi bien que la certitude de la foi. Il est donc lui aussi du nombre des erreurs signalées par la constitution *Dei Filius*, comme confondant la grâce et la nature, la raison humaine et la foi divine.

116. Aussi l'Eglise a-t-elle porté successivement contre le traditionalisme diverses condamnations.

Le système de Lamennais fut condamné dans son ensemble par deux encycliques, écrites par Grégoire XVI en 1832 et en 1834 (1).

Un nouveau coup fut porté au traditionalisme par la congrégation de l'Index, dans un décret du 11 juin 1855. Elle imposa quatre thèses (2) à la signature de M. Bonnetty, directeur des *Annales de*

(1) C'est au traditionalisme que s'appliquaient ces paroles de l'encyclique de 1834 : « Probe autem intelligitis, Venerabiles Fratres, nos hic loqui etiam de fallaci illo haud ita pridem invecto philosophiæ systemate plane improbando, quo ex projecta et effrenata novitatum cupiditate veritas, ubi certo consistit, non quæritur, sanctisque et apostolicis traditionibus posthabitis, doctrinæ aliæ inanes, futiles, incertæ, nec ab Ecclesia probatæ adsciscuntur, quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri vanissimi homines arbitrantur » Denziger, *Enchiridion*, n. 1476.

(2) Voici ces thèses : « 1. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant (Encycl. PP. Pii IX, 9 nov. 1846). — 2. Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem, allegari convenienter nequit (Prop. subscript. a Botænio, 8 sept. 1840). — 3. Rationis usus Fidem præcedit, et ad eam hominem ope Revelationis et Gratiæ conducit (Prop. subscrip. à D. Bautain, 8 sept. 1848). — 4. Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint (Prop. contradict. propositionibus

Philosophie chrétienne ; or ces quatre thèses affirment que la raison a la puissance de démontrer avec certitude l'existence de Dieu, ainsi que la spiritualité et la liberté de l'âme, suivant la méthode suivie par les docteurs catholiques, en particulier par saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure.

Le 19 décembre 1861, un bref de Pie IX désapprouvait aussi les doctrines traditionalistes du professeur Ubaghs, de Louvain.

Enfin le Concile du Vatican vint mettre la clef de voûte à toutes ces décisions, en définissant comme une vérité de foi catholique, que Dieu peut être connu avec certitude à la lumière naturelle de *la raison par le moyen des créatures* (*Voir chapitre II*, § 1).

PARAGRAPHE VI. — Rôle de l'Eglise.

Traduction. — Au spectacle de toutes ces erreurs, comment se pourrait-il faire que l'Eglise ne fût émue au plus profond de ses entrailles? Car, comme Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, comme le Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés ; ainsi l'Eglise, constituée par Dieu la mère et la maitresse des peuples, a le sentiment de ses devoirs vis-à-vis de tous les hommes ; elle est toujours prête et attentive à relever ceux qui sont tombés, à soutenir ceux qui chancellent, à recevoir dans ses bras ceux qui reviennent à elle, à confirmer ceux qui sont dans le bien et à les pousser à une plus grande perfection. Aussi ne peut-elle s'abstenir à aucun moment d'affirmer et de prêcher la vérité divine qui guérit tout ; car elle n'ignore pas que c'est à elle qu'il a été dit : « *Mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai mises en ta bouche ne cesseront d'être sur tes lèvres maintenant et à jamais* (1).

Sommaire. — Art. 26. — *Sentiments et ministère de l'Eglise vis-à-vis des erreurs modernes.* — 117. Sentiments de l'Eglise. — 118. Ministère de l'Eglise. — 119. Interprétation d'un texte d'Isaie.

passim ex D. Bonnetty desumptis) » *Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1855. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1505-1508.

(1) Quibus omnibus perspectis, fieri qui potest, ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera? Quemadmodum enim Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire ; quemadmodum Christus venit, ut salvum faceret quod perierat, et filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum : ita Ecclesia, a Deo populorum mater et magistra constituta, omnibus debitricem se novit, ac lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere parata semper et intenta est. Quapropter nullo tempore a Dei veritate, quæ sanat omnia, testanda et prædicanda quiescere potest, sibi dictum esse non ignorans : *Spiritus meus qui est in te, et verba mea quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo amodo et usque in sempiternum* (Isaï., LIX, 21).

ART. 26. — *Sentiments et ministère de l'Eglise vis-à-vis des erreurs modernes.*

117. Notre Constitution vient de rappeler les erreurs qui détruisent ou compromettent la foi catholique. Elle va les condamner solennellement. C'est le lieu d'expliquer pourquoi l'Eglise se détermine à les frapper. Ce qui la détermine, ce sont ses sentiments maternels pour tous les hommes, c'est la nécessité de remplir la mission qu'elle a reçue de Dieu et de Jésus-Christ.

Cette mission n'a pas seulement le caractère obligatoire d'un commandement imposé par Dieu aux chefs de l'Eglise ; elle est en outre garantie par une promesse divine qui en assure l'accomplissement. Cette promesse a été réitérée à plusieurs reprises par le Sauveur. Elle est renfermée dans ces paroles adressées à saint Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je construirai mon Eglise, *et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle* » ; car les portes de l'enfer prévaudraient contre l'Eglise et contre Pierre, du jour où l'Eglise cesserait de remplir sa mission. Cette promesse se trouve encore dans l'assurance donnée aux apôtres que Jésus-Christ *demeurera avec eux tous les jours jusqu'à la fin des siècles*. Car serait-il encore avec eux, le jour où ils n'accompliraient point le ministère dont il les a chargés ? Nous n'insistons pas sur le sens de ces textes, que toute la tradition interprète comme nous venons de le faire, et que nous avons déjà rencontrés (47).

Mais cette promesse que le Sauveur a faite à son Eglise, comment l'accomplit-il ? Nous l'avons déjà dit (48), ce n'est pas d'ordinaire en produisant des miracles. C'est par une providence continue, qui, au moment voulu, met à la disposition de l'Eglise des moyens soit naturels, soit surnaturels de remplir sa mission et l'amène à les utiliser.

Ainsi entretient-il en son sein toutes les vertus qui conviennent à une société, que son esprit anime, qui vit de sa vie, continue ses œuvres et mérite d'être appelée son épouse et son corps mystique. Ainsi fait-il briller à son front l'auréole de la sainteté qu'elle ne doit jamais perdre.

Mais parmi les vertus dont l'Eglise a besoin pour continuer l'œuvre de Jésus-Christ, après l'amour de Dieu, aucune ne lui est plus nécessaire que l'amour des âmes ; car, sans cet amour, comment travaillerait-elle activement à les sanctifier ?

Aussi notre prologue compare-t-il l'amour de l'Eglise pour nos âmes à l'amour d'une mère pour ses enfants. L'Eglise n'est donc pas seulement notre mère, parce qu'elle nous donne la vie de la grâce et l'entretient en nous ; elle l'est encore par l'amour que ses

prêtres et ses pontifes portent à nos âmes. Nous sommes donc en droit d'affirmer que la Providence s'est montrée aussi bonne et aussi sage dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, et qu'elle a mis au cœur de l'Eglise, notre mère selon la grâce, le même amour et le même dévouement qu'elle a mis au cœur de nos mères selon la chair.

D'ailleurs, puisque l'Eglise tient vis-à-vis de nous la place de Dieu et de Jésus-Christ, il fallait bien qu'elle fût pénétrée de ce désir que Dieu éprouve de sauver tous les hommes et de cet amour pour les pécheurs qui a fait descendre le Sauveur parmi nous. Si Dieu doit laisser parler sa justice dans l'autre vie, la vie présente est, en effet, le temps de sa miséricorde. Or l'Eglise est ici-bas le principal instrument de sa Providence. « *Quemadmodum Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; quemadmodum Christus venit ut salvum faceret quod perierat, et filios Dei congregaret in unum; ita Ecclesia....* »

Comment donc cette Eglise ne serait-elle pas émue au plus profond de ses entrailles, en présence d'hérésies et d'erreurs qui font tant de victimes et causent tant de maux? « *Quibus omnibus perspectis fieri qui potest ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera?* » Comment oublierait-elle qu'elle se doit à tous les hommes rachetés du sang de Jésus-Christ, comme une mère se doit à ses enfants? Elle se souvient donc qu'elle a été établie par Dieu pour les engendrer à la vie surnaturelle par les sacrements, et aussi pour leur distribuer le pain de la doctrine révélée; elle se souvient qu'elle est tout à la fois la mère et la maîtresse du genre humain. « *a Deo populorum mater et magistra constituta omnibus debitricem se novit.* »

118. Voilà les sentiments que la sainte Eglise éprouve; voici maintenant la conduite que ces sentiments lui inspirent.

D'une manière générale, elle cherche tous les moyens de nous faire entrer dans la voie du salut, de nous y faire rester et de nous y faire avancer. Ceux qui sont tombés ont besoin d'être relevés; ceux qui chancellent dans le bien ont besoin d'être soutenus et encouragés; ceux qui reviennent au droit chemin ont besoin d'être accueillis; ceux qui ne le quittent pas ont besoin qu'on les fortifie et qu'on les fasse monter dans les sentiers d'une plus grande perfection. Or, cette mère dévouée est toujours prête et attentive à répondre à tous ces besoins, « *parata semper et intenta est* ». Notre-Seigneur s'est comparé au bon Samaritain qui relève le blessé de Jéricho, au bon pasteur qui réunit ses brebis en un seul bercail, qui poursuit à travers le désert celle qui s'est égarée et la rapporte sur ses épaules, au père miséricordieux qui va au-devant de l'enfant prodigue, l'embrasse et tue pour lui le veau gras, au médecin

dévoué qui lutte contre les maladies et la mort pour nous arracher de leurs mains. Toutes ces paraboles ont leur réalisation en sa divine personne ; mais comme la mission de salut qu'il a reçue de son Père est remplie en son nom par son Eglise, toutes ces paraboles s'appliqueront aussi à l'Eglise jusqu'à la fin des siècles. « *Lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere parata semper et intenta est.* »

Pour ce qui regarde en particulier la vérité révélée, ce moyen universel de guérison et de salut, l'Eglise ne cesse pas un seul instant de lui rendre témoignage et de la prêcher. « *Quapropter nullo tempore a Dei veritate quæ sanat omnia testanda et prædicanda quiescere potest.* » La tradition gardienne de la doctrine est, en effet, comme un fleuve majestueux qui prend sa source en Jésus-Christ et aux apôtres et coule sans interruption à travers les âges, ne perdant jamais rien ni de l'abondance, ni de la pureté, ni de la limpidité de ses eaux. Cette tradition se manifeste dans l'enseignement des pontifes de la Sainte Eglise et dans la foi de ses fidèles ; comme nous le verrons plus loin, elle s'affirme dans les définitions solennelles de ses papes et de ses conciles, aussi bien que dans son magistère ordinaire et universel.

L'Eglise présente donc aux hommes de tous les temps le pain précieux de la foi. Elle sait qu'elle réalise ainsi à la lettre cette prophétie d'Isaïe : « Mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai mises en ta bouche, ne cesseront pas d'être sur tes lèvres, maintenant et à jamais. » *Sibi dictum esse non ignorans : Spiritus meus qui est in te, et verba mea quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo, amodo et usque in sempiternum.* »

119. Notre Constitution déclare formellement que ces paroles d'Isaïe sont prophétiques et s'adressent à l'Eglise. Elle tranche ainsi deux questions que les commentateurs d'Isaïe discutaient (Voir Cornelius a Lapide et Knabenbauer).

Ils se demandaient à qui ce texte doit être appliqué. Les commentateurs juifs l'appliquaient à Jacob et au peuple d'Israël ; saint Jérôme l'applique à Isaïe et à tous ceux qui participent aux lumières du Saint-Esprit ; Sa l'applique à Jésus-Christ ; mais la plupart des commentateurs catholiques l'ont toujours appliqué à l'Eglise. Le Concile sanctionne cette dernière interprétation et la confirme.

On se demandait aussi s'il faut considérer ces paroles d'Isaïe comme une simple prescription que Dieu fait à son peuple de garder sa loi, ou comme une prophétie et une promesse de l'infaillibilité et de la perpétuité de l'enseignement de l'Eglise. Les commentateurs qui les entendaient exclusivement de la Synagogue n'y voyaient qu'un précepte ; mais du moment que c'est à l'Eglise qu'elles s'adressent, elles expriment non seulement un précepte,

mais encore une prophétie. C'est sans doute pour ce motif que le *schema* primitif de notre Prologue a subi ici une modification, au sujet de laquelle les procès-verbaux du Concile ne fournissent aucune explication. Le premier *schema* proposé par la Députation de la Foi portait (1) : « Illud sibi *præceptum* esse non ignorans : Spiritus meus, etc. » Cette *rédaction* présentait le passage d'Isaïe comme une prescription, plutôt que comme une prophétie. Mais le mot « præceptum » a été supprimé à la première revision (2) ; et le texte promulgué en session solennelle (3) porte : « Sibi *dictum* esse non ignorans », rédaction qui, jointe au contexte, suppose que ce passage est prophétique.

Ainsi, d'après notre Prologue, si l'Eglise condamne les erreurs modernes, c'est par amour pour les âmes, c'est pour remplir un ministère qui s'impose à elle comme une nécessité inévitable, en même temps que comme un devoir sacré.

Il faut, en effet, que l'Eglise ait pour tous les hommes la charité d'une mère et qu'elle leur prêche sans relâche la doctrine divine. Ce doit être un des résultats de l'assistance que Jésus-Christ lui donne. Nous l'avons expliqué suffisamment. Nous pourrions compléter notre démonstration par l'histoire de cette Eglise à travers les âges. Nous n'aurions qu'à rappeler le souvenir de ses apôtres, de ses missionnaires, de ses pontifes et de ses prêtres, de ses œuvres de zèle, de ses luttes sans trève contre les hérésies et contre l'ignorance. Mais ces développements nous entraîneraient trop loin de notre sujet.

PARAGRAPHE VII. — **Rôle de Pie IX et du Concile du Vatican.**

Traduction. — Aussi pour accomplir notre suprême charge apostolique, n'avons-nous point discontinué un seul instant d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprouver les fausses doctrines, suivant en cela les traces de nos prédécesseurs. Mais à présent, au milieu de tous les évêques de l'univers qui siègent et jugent avec nous, assemblés qu'ils sont dans le Saint-Esprit par notre autorité en ce Concile œcuménique, appuyé sur la parole de Dieu écrite et traditionnelle, telle que nous l'avons reçue de l'Eglise catholique qui la garde avec vénération et l'expose fidèlement, nous avons décidé de professer et de déclarer du haut de cette chaire de Pierre, à la face de tous, la doctrine

(1) Document XVI. Le *schema* proposé à la Députation par Mgr Martin (Document XV) portait *dictum*. C'est après l'examen de la Députation que *dictum* fut remplacé par *præceptum*. On revint au mot *dictum* lors de la discussion des amendements.
(2) Document XVII.
(3) Document XVIII.

salutaire de Jésus-Christ, en proscrivant et condamnant les erreurs contraires, en vertu du pouvoir que nous tenons de Dieu.

SOMMAIRE. — ART. 27. — *Comment Pie IX a rempli sa mission doctrinale jusqu'au Concile du Vatican.* — 120. Pourquoi la Constitution *Dei Filius* le rappelle. — 121. Importance des actes doctrinaux de Pie IX.
ART. 28. — *Comment Pie IX et les évêques du monde catholique ont rempli leur mission doctrinale au Concile du Vatican.* — 122. Deux remarques faites au Concile. — 123. En quel sens les évêques sont *juges* au Concile. — 124. Caractère obligatoire des jugements du Concile sur la doctrine.

ART. 27. — *Comment Pie IX a rempli sa mission doctrinale jusqu'au Concile du Vatican.*

C'est tout d'abord aux Souverains Pontifes qu'a été confiée la mission de garder et de répandre la vérité révélée. Il en résulte, nous l'avons déjà dit (50), qu'ils sont l'objet d'une assistance spéciale de Jésus-Christ et le canal principal des grâces et des lumières que Dieu verse tous les jours sur son Eglise. En présentant les définitions du Concile du Vatican, comme un remède extraordinaire apporté aux maux et aux erreurs de notre temps, il convenait donc de rappeler (1) que les Souverains Pontifes n'ont cessé de défendre le dogme chrétien contre les débordements de l'hérésie et de l'erreur et qu'à cet égard le pontificat de Pie IX est un des plus féconds dont l'Eglise ait à se glorifier.

Aussi Mgr Whelan, évêque de Wheeling aux États-Unis, ayant demandé la suppression du passage que nous étudions, le rapporteur de la Députation de la foi, Mgr Simor, archevêque de Gran et primat de Hongrie, répondit (2) : « Je vous en prie au nom de la Députation de la foi, vénérables pères, ne laissez dans l'ombre rien de ce qui est dit ici ; il vaudrait mieux supprimer notre Prologue tout entier. Que disons-nous, en effet ? Qu'à l'exemple de ses prédécesseurs, Sa Sainteté n'a jamais cessé de remplir sa charge apostolique, en enseignant et défendant la vérité. Or ce que nous disons est-il vrai ? Très certainement, vénérables pères ; il n'est personne parmi vous qui pourrait le nier ou le révoquer en doute. Lisez, si vous le voulez, les lettres encycliques, en nombre presque infini, publiées par le Saint-Père ; vous verrez que ce que nous disons de lui est absolument fondé. Or ce qui est historiquement vrai ne peut être nié. Je vous demande donc de ne pas accepter le changement qu'on vous propose. »

(1) Nos itaque, inhærentes prædecessorum nostrorum vestigiis, pro supremo Nostro Apostolico munere veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Constitution *Dei Filius*.

(2) Document X.

On allait voter sur l'amendement ; mais son auteur le retira spontanément, soit qu'il eût modifié son sentiment en entendant Mgr Simor, soit qu'il vît bien que le Concile rejetterait sa proposition.

121. Et, en effet, si tous les Pontifes romains ont affirmé et défendu les vérités révélées, il en est peu qui aient rempli ce ministère avec autant d'activité que Pie IX.

C'est lui qui, le 8 décembre 1854, promulgua le dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge.

Son pontificat fut, en outre, un combat perpétuel pour la saine doctrine. Pendant que la congrégation de l'Index frappait le traditionalisme et toutes les erreurs qui s'affirmaient dans les livres de notre temps, pendant que la congrégation de l'Inquisition arrêtait le développement de l'ontologisme, Pie IX ne quittait pas lui-même la brèche ; ses lettres encycliques et ses allocutions signalaient les théories de toute nature qui mettaient notre foi en péril. Notons seulement son allocution du 9 novembre 1846 sur les rapports de la foi et de la raison, son allocution du 17 septembre 1852 sur le mariage civil, son allocution du 9 décembre 1854 sur diverses assertions du rationalisme, ses brefs du 13 juin et du 30 mars 1857 portant condamnation du Guenthérianisme, ses lettres du 11 décembre 1862 et du 21 décembre 1863 au sujet des théories de Frohschammer et des doctrines émises au congrès de Munich, enfin l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864, qui s'occupe surtout des rapports de l'Eglise et de l'Etat. A cette encyclique était joint un résumé en quatre-vingts articles des principales erreurs de notre temps, signalées par Pie IX depuis le commencement de son pontificat. Ce résumé, connu sous son nom latin de *Syllabus*, était partagé en dix paragraphes. Les seuls titres de ces paragraphes montrent suffisamment à combien de questions s'était étendue la vigilance du Pontife. Nous les transcrivons donc ici : 1. Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu. 2. Rationalisme modéré. 3. Indifférentisme, latitudinarisme. 4. Socialisme, communisme, sociétés secrètes, sociétés bibliques, sociétés clérico-libérales. 5. Erreurs sur l'Eglise et ses droits. 6. Erreurs sur la société civile, considérée en elle-même et dans ses rapports avec l'Eglise. 7. Erreurs sur l'Ethique naturelle et sur la morale chrétienne. 8. Erreurs sur le mariage chrétien. 9. Erreurs sur la Principauté civile du Pontife Romain. 10. Erreurs ayant des rapports avec le libéralisme contemporain.

Cette seule nomenclature prouve avec quelle activité Pie IX s'était toujours occupé de tous les points de doctrine qu'il soumit en 1870 au Concile du Vatican. Les enseignements de Pie IX avaient donc été la préparation et le préambule de ce grand concile. Les évêques appelés par lui au Vatican, n'avaient guère qu'à proclamer d'une

manière plus solennelle les vérités qu'il avait affirmées lui-même, en toutes occasions, depuis vingt-quatre ans.

Art. 28. — *Comment Pie IX et les évêques du monde catholique ont rempli leur mission doctrinale au Concile du Vatican.*

122. Le prologue de la constitution *Dei Filius* le déclare en termes fort précis (1). Nous nous bornerons à rapporter ici deux remarques faites en congrégation générale par Mgr Simor au sujet de deux amendements (2), que Mgr Whelan avait joints à celui dont nous venons de parler à l'article précédent et qu'il retira également après le discours de Mgr Simor.

La première remarque est relative aux juges qui définissent ici, la seconde est relative au caractère obligatoire de leurs définitions.

123. Les juges qui définissent ici sont le Pape et les évêques formant corps.

C'est le Pape qui, du haut de sa chaire apostolique, préside au jugement et parle pour tous ; parce qu'il lui appartient d'être à la tête de ses frères réunis et de promulguer leur sentence. Nous reviendrons longuement sur l'autorité qui le place au-dessus d'eux tous et nous l'avons déjà caractérisée à grands traits en étudiant la suscription de notre constitution : « *Pie évêque, serviteur des serviteurs de Dieu* » (art. 9).

Les évêques sont aussi juges dans les Conciles ; car Jésus-Christ lui-même leur a donné autorité sur son Eglise. Nous aurons également à revenir sur le caractère de cette autorité dépendante et pourtant inamissible. Nous nous contenterons donc en ce moment de transcrire les observations du rapport de Mgr Simor.

Mgr Whelan avait demandé qu'à cette formule *Nobiscum sedentibus et judicantibus*, on ajoutât le mot *definientibus*. Cet amendement fut écarté par la Députation de la foi, non point parce que les évêques ne définissent pas ; mais, au contraire, parce qu'ils font plus que définir ; attendu qu'ils portent des sentences sur tout ce qui se rapporte à la discipline ou à la doctrine, et non pas seulement sur les vérités de foi catholique.

« La Députation ne peut accepter cette addition, dit le rapporteur (3). Je vais expliquer pourquoi. Juger, c'est certainement plus

(1) Nunc autem sedentibus. Nobiscum et judicantibus universi orbis Episcopis, in hanc œcumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate Nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.

(2) Document IX, n. 7.

(3) Document X.

que définir ; ainsi en ce moment, nous contentons-nous de définir ? Non, nous jugeons. Comment jugeons-nous ? Que signifient ces termes : *nobiscum sedentibus et judicantibus* ? Qu'est-ce qui a fait choisir ces expressions à la Députation ? Ce sont les paroles mêmes de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a dit (Math. XIX, 28) : « Lorsque le fils de l'homme siègera sur le siège de sa majesté, vous siègerez aussi sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël ». Voilà ce qui a décidé la Députation à dire : *Nobiscum sedentibus, nobiscum judicantibus*. Comme les apôtres siègeront et jugeront avec le Fils de Dieu, ainsi *siégeons-nous* et *jugeons-nous ici* avec le chef de l'Eglise, avec le Pontife romain, à qui ce passage n'attribue d'autre droit que celui de siéger et de juger avec nous ».

Après avoir rappelé que Pie IX s'était servi des mêmes termes dans la première allocution qu'il avait adressée au Concile, le rapporteur poursuivit : « Donc le verbe *juger* exprime ici l'acte d'un véritable jugement. Nous ne sommes pas en ce moment de simples conseillers, constitués tels par la volonté du Souverain Pontife ; nous sommes de véritables juges ; nous portons de véritables jugements ».

« La Députation a aussi choisi cette formule, parce qu'elle s'est souvenue de la doctrine du cardinal Bellarmin dans son ouvrage sur les Conciles. Bellarmin dit expressément qu'un Concile œcuménique d'évêques n'est pas seulement une assemblée de conseillers, mais qu'il est une assemblée de vrais juges ».

« C'est pour ces motifs, et aussi parce que ceux d'entre nous, qui vivront encore à la fin du Concile, souscriront à ses actes par cette formule : *Ego definiens subscripsi* ; c'est pour ces motifs que la Députation a jugé qu'il n'y a rien à modifier à notre texte, qu'il respecte tous les droits des évêques et qu'il faut garder la formule : *Nobiscum sedentibus et judicantibus* » (*Approbation dans l'assemblée*).

124. La seconde remarque de Mgr Simor que nous voulons rappeler, se rapporte au caractère obligatoire de la constitution *Dei Filius*. Nous avons déjà parlé de ce caractère obligatoire (art. 5) ; mais les lecteurs apprendront avec intérêt comment il fut mis en relief devant le Concile par le rapporteur de la Députation de la foi.

Après avoir demandé de supprimer le passage relatif à la conduite de Pie IX depuis le commencement de son pontificat et d'ajouter le mot *definientibus* à la formule *Nobiscum sedentibus et judicantibus*, Mgr Whelan avait proposé de terminer ainsi notre prologue : « Nous avons décidé de signaler à tous ceux qui espèrent le salut, les erreurs contraires, afin qu'ils les reconnaissent et que, les reconnaissant, ils les évitent. *Erroresque adversos omnibus, qui salvandos se sperant, indigitare, ut illos agnoscant, agnitosque evi-*

tent ». Sur quoi Mgr Simor fit ces observations (1) : « Est-ce là le résultat pour lequel se tiennent les Conciles ? Se tiennent-ils dans le but de signaler les erreurs et de les signaler à ceux-là seulement qui veulent être sauvés ? Non ; tous les Conciles ont porté de véritables condamnations ».

Cette déclaration était conforme aux sentiments des Pères assemblés au Vatican. Ils regardaient donc leurs décisions, comme créant un devoir pour tous les hommes. Or ce caractère obligatoire doit se retrouver dans tous les jugements définitifs portés dans l'Eglise sur la doctrine. Ces jugements créent non seulement pour tous les catholiques, mais encore pour tous les hommes, une obligation de se soumettre à ce qu'ils décident.

Cette obligation universelle tient à l'infaillibilité des juges de la foi en matière de doctrine. Les points qu'ils proposent à notre croyance par une définition infaillible sont en effet certainement révélés de Dieu ou liés à la révélation. Or, l'autorité de Dieu qui parle dans la révélation, s'impose à tous les hommes. Par conséquent les définitions doctrinales de l'Eglise obligent ceux-là mêmes qui ne sont pas chrétiens. Leur force obligatoire s'étend donc plus loin que celle des simples lois que les Papes et les Conciles portent en vertu de leur autorité disciplinaire, puisque ces lois n'obligent que ceux qui ont reçu le baptême.

1) *Ibid.*

CHAPITRE PREMIER

DE DIEU CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES.

ART. 29. — *Histoire, plan et caractère du chapitre premier.*

SOMMAIRE. — 125. Histoire. — 126. Difficultés que soulève la formule *Sancta Romana ecclesia.* — 127. Plan du chapitre. — 128. Caractère des enseignements qu'il renferme. Ils peuvent être établis par la raison ; mais le concile les propose comme appartenant à la foi.

Nous avons déjà vu (23) les raisons pour lesquelles ce chapitre a pris place dans la Constitution *Dei Filius.*

Nous avons dit aussi que le titre de ce chapitre « *De Dieu, créateur de toutes choses* » en exprime bien l'objet et qu'il a la valeur d'un titre authentique (42).

Avant de l'étudier dans le détail de ses diverses parties, il nous reste à en faire l'histoire et à en montrer l'ordonnance générale et la contexture intérieure.

125. Pour comprendre ce que nous allons rapporter de son histoire, il faut savoir d'abord que ce chapitre se compose de trois paragraphes distincts, relatifs, le premier à l'existence et à la nature de Dieu, le second à la création, le troisième à la Providence et à la science divine. Il est complété par cinq canons.

Les quatre premiers condamnent l'athéisme, le matérialisme et le panthéisme et répondent au premier paragraphe. Le cinquième condamne trois erreurs sur la création, et répond au second paragraphe.

Le *schema* préparé avant le Concile par la commission théologico dogmatique (1) ne contenait point le troisième paragraphe ni les canons, Par contre il renfermait un autre paragraphe relatif au sens panthéiste que certains rationalistes ont donné aux termes Trinité, Incarnation, Rédemption, Résurrection. Ce paragraphe fut supprimé par la Députation de la foi (2), pour être introduit dans la seconde constitution sur la doctrine catholique, que le Concile n'eut pas le temps de définir.

Mgr Martin avait présenté le 1er mars à la Députation de la foi son *schema* de la Constitution *Dei Filius.*

(1) Document VI.
(2) Documents XV et XVI.

Ce *schema* ne contenait que les deux premiers paragraphes de notre chapitre premier actuel.

La Députation discuta ce projet, pour le chapitre premier, dans sa séance du 4 mars, et demanda de légères modifications (1). Mgr Martin les fit aussitôt, et le 5 mars la Députation adopta le texte qui devait être soumis au Concile. La première partie du chapitre fut adoptée à l'unanimité, la seconde fut adoptée à l'unanimité moins deux voix ; les canons furent aussi acceptés à l'unanimité, mais sous cette condition que le canon quatre de notre Constitution actuelle ne serait introduit, qu'autant que les Pères du Concile le demanderaient (2).

Après que les autres chapitres eurent été discutés de la même manière au sein de la Députation, le *schema* nouveau fut adressé à tous les Pères du Concile, le 14 mars.

Le 18 mars, Mgr Simor, archevêque de Gran et primat de Hongrie, fit en congrégation générale, au nom de la Députation de la Foi, son rapport sur l'ensemble du *schema*. Arrivé au chapitre premier, il l'analysa en faisant ressortir que le premier paragraphe opposait la doctrine catholique aux erreurs des athées, des naturalistes, des panthéistes, des déistes et aussi des ontologistes, et que le second paragraphe, aussi bien que les canons, frappaient les mêmes erreurs, et en outre, celles de Gunther et d'Hermès (3).

La discussion sur l'ensemble du projet se continua dans la congrégation du 22 mars. Le Concile passa ensuite à l'examen de chaque partie du projet.

Après le prologue, vint le tour du premier chapitre. Il fut examiné dans les congrégations du 22 et du 24 mars. Les Pères qui prirent successivement la parole, furent Mgr Ballerini, patriarche d'Alexandrie, Mgr Gandolfi, évêque de Corneto, Mgr Caixal y Estradié, évêque d'Urgel, Mgr Ferré, évêque de Casal, Mgr Dubar, évêque de Canath, vicaire apostolique du Tchély Oriental, Mgr Fogarasy, évêque de Siebenburgen, Mgr Magnasco, évêque de Bolivie, Mgr Héfélé, évêque de Rottembourg, Mgr Dubreuil, archevêque d'Avignon, Mgr Ullathorn, évêque de Birmingham, Mgr Clifford, évêque de Clifton, Mgr Eberhard, évêque de Trèves, Mgr Ramadié, évêque de Perpignan, Mgr Gastaldi, évêque de Saluces, Mgr Melchers, archevêque de Cologne et Mgr Meurin, évêque d'Ascalon, vicaire apostolique de Bombay (4).

Quarante-sept amendements furent proposés et on les renvoya, suivant le règlement du Concile, à la Députation de la Foi.

(1) Document XXVII, t. II.
(2) Document XXVII, t. II.
(3) Document VIII.
(4) Document XXVI, t. II.

Elle les passa en revue dans sa séance du 27 mars (1) et chargea Mgr Gasser, évêque de Brixen, d'être son rapporteur.

Celui-ci présenta son rapport dans la congrégation du 29 mars. Il le partagea en trois parties et prit la parole à trois reprises, une première fois sur le premier paragraphe du chapitre, une seconde fois sur le second paragraphe et une troisième fois sur les canons (2).

Parmi les amendements renvoyés à la Députation de la Foi, le huitième demandait que le chapitre fût augmenté d'un troisième paragraphe, qui traiterait de la providence et de la science divine. La Députation s'était ralliée à cet amendement et son rapporteur le fit adopter par le Concile (3).

Les autres conclusions auxquelles il s'arrêta, furent aussi acceptées par l'unanimité, ou du moins par la très grande majorité des Pères (4).

126. Il est pourtant un point qui ne rentrait pas dans l'objet même du chapitre et qui donna lieu à des incidents qui méritent d'être notés. Ce furent les qualificatifs attribués à l'Eglise au début de ce chapitre.

Mgr Martin avait ainsi rédigé ce début : *Sancta Romana catholica Ecclesia credit et confitetur* (5). Parmi les amendements soumis au Concile et transmis à la Députation de la Foi, il y en eut deux qui se rapportaient à cette formule (6). Le premier demandait la suppression du mot *Romana*, dans la crainte que l'on ne vît en l'Eglise dont il était question, non pas l'Eglise universelle, mais l'Eglise particulière de Rome. Mgr Gasser fit remarquer que le texte n'était pas susceptible de l'interprétation qu'on redoutait. Aussi ce premier amendement fut-il rejeté.

Le second amendement demandait qu'on dît : *Sancta catholica atque romana Ecclesia*. Autrement, remarquait le Père qui l'avait présenté, nous fournirons une arme contre nous aux anglicans qui appellent notre Eglise *romano-catholique*. Ils disent, en effet, que l'Eglise est formée de trois branches : la branche *anglo-catholique*, la branche *romano-catholique* et la branche *gréco-catholique*.

Mgr Gasser fit encore rejeter cet amendement, en montrant que l'interprétation indiquée faussait évidemment le sens du texte. L'auteur de ce second amendement avait exprimé le désir qu'à tout le moins, on introduisît une virgule entre les termes *romana* et *ca-*

(1) Document XXVII, t. II.
(2) Document XII.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) Documents XV et XVI ; cfr. Document XXVII, t. II.
(6) Document XI, amendements 1 et 2.

tholica. Mgr Gasser déclara que la Députation ne s'y opposait pas (1).

Le Concile fut donc invité à voter sur l'addition de cette virgule; mais le nombre des évêques qui se prononçaient *pour* l'amendement parut à peu près égal à celui des évêques qui le rejetaient. Aussi, sur la proposition de plusieurs Pères, le vote fut-il remis à la congrégation du lendemain, afin qu'on pût s'entendre (2).

La Députation de la Foi ne se réunit point dans l'intervalle, mais Mgr Gasser put consulter plusieurs membres de la Députation et plusieurs autres Pères. C'est conformément à leur avis, qu'il demanda au Concile de ne point séparer les mots *romana* et *catholica*, par cette raison qu'ils désignaient une seule et même église, et que personne ne place une virgule entre son nom de baptême et son nom de famille. La majorité des Pères se rangea à son sentiment (3).

Lorsque les quatre chapitres de la constitution eurent été discutés et corrigés de la même manière, les Pères furent invités à voter la constitution tout entière. Ce vote eut lieu le 18 avril, par appel nominal. Comme nous l'avons vu, 510 pères répondirent *placet*: ce qui était une acceptation pure et simple : 85 répondirent : *placet juxta modum* : ce qui exprimait qu'ils mettaient des réserves à leur acceptation.

Chacun de ceux qui avaient émis le second vote, indiqua aussitôt par écrit les réserves qu'il entendait faire (4).

Les réserves indiquées furent au nombre de 156. 56 se rapportaient au premier chapitre et à ses canons. Or, sur ces 56, 33 s'accordaient à demander la suppression du mot *Romana*, ou une modification équivalente, dans la formule *Sancta Romana Catholica Ecclesia*.

Cette formule déplaisait en effet aux évêques anglais, parce qu'on ne pouvait la traduire en leur langue, sans donner prise à l'interprétation anglicane qui avait été précédemment signalée. Ces évêques firent aussi remarquer que c'était une formule nouvelle qui n'avait jamais été employée par les Souverains Pontifes, ni par les Conciles.

La Députation de la foi crut devoir tenir compte des désirs d'un aussi grand nombre d'évêques. Sans remettre en cause ce que les votes précédents avaient tranché, elle proposa par l'organe de Mgr Gasser, qui était encore son rapporteur, la formule : *Sancta catholica Apostolica Romana Ecclesia*. Cette rédaction fut adoptée à la presque unanimité.

(1) Document XII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Document XXVI, t. II.

Nous avons déjà dit que le vote de la Constitution *Dei Filius* eut lieu le 24 avril à la troisième session du Concile, et qu'elle réunit l'unanimité des suffrages. Le Souverain Pontife la promulgua après avoir constaté cette unanimité.

127. Voilà l'histoire du premier chapitre de cette Constitution ; en voici maintenant le plan et l'ordonnance.

Ce plan a été exposé au Concile même, par le rapporteur de la Députation de la foi Mgr Gasser. Nous ne pouvons mieux faire que de suivre ce guide autorisé. Aussi lui laisserons-nous presque toujours la parole.

Le premier paragraphe qui se rapporte à l'existence et à la nature de Dieu, « commence, dit le vénérable rapporteur (1), par une profession solennelle de foi en Dieu, dans laquelle on a placé les noms par lesquels l'Ecriture Sainte désigne ordinairement le vrai Dieu, lorsqu'elle l'oppose aux fausses divinités des gentils ».

« Après cette profession solennelle de foi, notre texte exprime ce qu'est Dieu. Toute chose, vous le savez, se définit sous deux aspects. On déclare d'une part ce que cette chose est en elle-même, et d'autre part comment elle se distingue des autres choses. C'est ainsi que procède notre texte. Il fait connaître d'abord ce qu'est Dieu en lui-même et énumère pour cela tous les attributs, et ceux-là seulement (c'est Mgr Gasser qui parle) que les théologiens *regardent* comme constitutifs de l'essence divine ; il affirme donc que Dieu est *éternel*, *immense*, *incompréhensible*, *infini en intelligence et en volonté, aussi bien qu'en toute perfection* ».

« La fin du paragraphe expose à deux points de vue ce qui distingue Dieu de l'univers. Elle montre que cette distinction est 1° essentielle et 2° infinie. Pour faire voir qu'il y a une différence essentielle entre Dieu et le monde, le texte déclare que Dieu est *par essence une substance unique, absolument simple et immuable*. Ces caractères constituent, en effet, une différence essentielle entre l'essence divine et l'univers ».

« Le paragraphe déclare enfin que la différence entre Dieu et le monde n'est pas seulement essentielle, mais encore infinie ». C'est ce qui est exprimé en ces termes : « *Dieu est bienheureux en lui-même et par lui-même, il est indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui* ».

Ainsi ce premier paragraphe se partage en quatre sections relatives : la première à l'*existence de Dieu*, la seconde à ses *attributs*, la troisième aux *différences essentielles* qui le distinguent de l'univers, la quatrième à la *distance infinie* qui le sépare de l'univers. Ajoutons qu'à ce paragraphe répondent quatre canons. Le premier condamne

(1) Document XII.

l'*athéisme*, le second condamne le *matérialisme*, le troisième et le quatrième condamnent le *panthéisme* et ses différentes formes.

« Le second paragraphe, dit encore Mgr Gasser (1), s'occupe de la création, et cela à deux points de vue. Il s'occupe, en effet, d'abord de l'*acte de la création* et ensuite de son *effet* ».

La première partie se subdivise elle-même en deux points. On expose la doctrine catholique sur l'acte de la création, d'abord en l'envisageant en lui-même, et ensuite en le considérant dans son opposition avec les erreurs de notre temps. Les affirmations opposées aux erreurs de notre temps sont celles qui expriment que la création résulte *d'un dessein absolument libre* et qu'elle a produit le monde *de rien*.

La seconde partie du même paragraphe a pour objet l'effet de la création. Ce sont les créatures qu'on distingue en trois catégories : les *créatures spirituelles* ou angéliques, les *créatures corporelles* qui composent le monde et les *créatures humaines* qui sont à la fois esprit et corps.

Ainsi le second paragraphe de notre chapitre se partage en six sections qui ont pour objet : la première, *l'acte créateur* considéré en lui-même, la seconde la *liberté de l'acte créateur*, la troisième le *mode de production* par création, la quatrième les *anges*, la cinquième le *monde corporel*, la sixième l'*homme*.

Le cinquième canon qui vient à la suite de notre chapitre, se compose de trois parties qui répondent à la troisième, à la seconde et à la première section de ce second paragraphe.

128. L'homme peut connaître Dieu de trois manières : naturellement par les lumières de sa *raison*, surnaturellement par la *foi*, qui nous est donnée ici-bas, surnaturellement encore par la *vision intuitive*, dont les bienheureux jouiront en l'autre vie.

Le second chapitre de notre constitution s'occupera de notre connaissance naturelle de Dieu par la raison ; le premier chapitre définit ce que nous savons de Dieu par la foi. Aussi commence-t-il en ces termes : « La Sainte Eglise croit et confesse qu'il y a un seul Dieu... » etc.

Bien que les chapitres suivants de notre Constitution doivent nous amener à étudier la nature de la foi, il est indispensable que nous fassions connaître ici les principaux caractères de la foi en Dieu, dont il est question dans ce premier chapitre.

Cette foi est un acte surnaturel, par lequel nous croyons les vérités que Dieu nous a révélées sur lui-même, non pas à cause des preuves que nous en fournit notre raison, mais à cause de l'autorité de Dieu qui nous les révèle.

(1) *Ibid.*

Cette adhésion de la foi n'est donc pas fondée sur les arguments de raison qui établissent l'existence et les attributs de Dieu ; elle est fondée sur la révélation surnaturelle que Dieu lui-même nous a faite de son existence et de sa nature.

Dieu nous a révélé sur lui-même des vérités que la raison ne peut ni démontrer, ni comprendre, comme le mystère de la sainte Trinité ; mais il nous a révélé aussi sur lui-même des vérités dont notre raison peut nous donner les preuves. Si l'on excepte la mention faite au second paragraphe de la création des anges, le premier chapitre de la Constitution *Dei Filius* ne s'est occupé que de cette seconde classe de vérités, c'est-à-dire de celles qui ne dépassent pas la portée de notre raison naturelle. Néanmoins, comme nous l'avons dit, il envisage ces vérités, non pas en tant qu'elles sont connues par la raison, mais en tant qu'elles sont crues par la foi, et par conséquent en tant qu'elles sont révélées.

Il en résulte que la certitude de foi que le Concile leur attribue est fondée sur l'autorité de Dieu qui les a révélées, et non sur les arguments par lesquels notre raison les démontre.

Il en résulte encore que ces vérités sont affirmées dans notre chapitre, non pas telles qu'elles ressortent des démonstrations des philosophes, mais telles qu'elles se présentent dans la révélation. Aussi notre chapitre caractérise-t-il Dieu par les noms concrets les plus usités dans l'Ecriture Sainte.

Il en résulte enfin que notre chapitre présente une partie de ces vérités comme de foi catholique, et qu'il condamne les erreurs contraires comme hérétiques, c'est-à-dire en raison de leur opposition avec la foi et non en raison de leur opposition avec les enseignements d'une saine philosophie.

Plusieurs Pères demandèrent qu'on s'abstînt de s'occuper de ces erreurs, qui sont plutôt contraires aux principes de la raison qu'aux dogmes de la foi ; mais la majorité écarta cet amendement, par ce motif que ces théories ont trouvé des partisans et des défenseurs parmi les chrétiens baptisés et qu'on a même essayé quelquefois de les concilier avec la doctrine catholique (1).

Le Concile rejeta également un amendement qui proposait de condamner ces erreurs, sans les frapper de l'anathème et sans déclarer hérétiques ceux qui les soutiennent (2).

Pour qu'une assertion soit hérétique, il suffit en effet qu'elle soit en contradiction avec une doctrine de foi catholique ; or les erreurs condamnées dans les canons du premier chapitre, contredisent des dogmes de foi catholique. Ces erreurs considérées en elles-mêmes sont donc de véritables hérésies.

Nous le verrons en étudiant les diverses parties du chapitre.

(1) Document XII. Rapport sur l'amendement 28.
(2) *Ibid*. Amendement 29.

PARAGRAPHE I. — Dieu.

Traduction. — La Sainte Eglise Catholique, Apostolique, Romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout puissant, éternel, immense, incompréhensible, *infini en intelligence, en volonté* et *en toute perfection, qui* étant une substance spirituelle unique par nature, tout à fait simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui (ch. I, § I).

Canon 1. Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des choses invisibles.

Canon 2. Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière.

Canon 3. Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même.

Canon 4. Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine ;

Ou que l'essence divine par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses;

Ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini, qui en se déterminant constitue des choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus.

Sommaire. — 129. Division du paragraphe. Importance de cette division pour l'interprétation du texte.

Art. 30. — *La foi de l'Eglise en l'existence de Dieu.* — 130. Ce qui est affirmé dans la profession de foi qui ouvre le chapitre I. — 131. L'existence de Dieu est un dogme de foi. Conséquence pour les rationalistes et les prétendus chrétiens qui n'y croient point. — 132. Les qualificatifs donnés à Dieu dans la profession de foi du Concile. — 133. Le Dieu dont l'Eglise proclame ici l'existence, est le Dieu des juifs et des chrétiens, envisagé d'une manière concrète. — 134. Cet acte de foi considère-t-il Dieu comme auteur de la nature ou comme auteur de l'ordre surnaturel ? Discussions des théologiens sur ce point. — 135. L'acte de foi exprimé par le Concile n'exclut ni l'une ni l'autre de ces considérations. — 136. La même observation doit s'appliquer aux autres enseignements du chapitre I.

Art. 31. — *La révélation et les preuves surnaturelles de l'existence de Dieu.* — 137. Les preuves philosophiques et les preuves théologiques de l'existence de Dieu. — 138. Révélation de cette vérité. — 139. Sa démonstration par les faits préternaturels et par les œuvres surnaturelles. — 140. Preuve par des groupes de faits surnaturels, par les caractères de l'Eglise, par la vie de Jésus-Christ, par l'histoire du peuple juif. — 141. Avantage de la démonstration par les œuvres surnaturelles, sur la démonstration philosophique de l'existence de Dieu.

Art. 32. — *Les attributs de Dieu.* — 142. La nature de Dieu indiquée par ses principaux attributs. — 143. Qu'est-ce que les attributs de Dieu ? — 144. Comment les divise-t-on ordinairement ? — 145. Pourquoi le Concile du Vatican a-t-il choisi ceux qu'il énumère ?

Art. 33. — *L'éternité divine.* — 146. Qu'est-ce que l'éternité divine ? Notion de Boèce. — 147. L'éternité de Dieu était un dogme de foi catholique

avant le Concile du Vatican. — 148. Tous les éléments compris dans la notion de l'éternité, sont-ils de foi catholique? — 149. Il est de foi que Dieu n'a ni commencement ni fin. — 150. Est-il de foi qu'il n'y a en Dieu aucune succession? Kleutgen l'affirme. Quelques auteurs regardent au contraire la théorie de la succession en Dieu comme une opinion libre; ils attribuent ce sentiment aux scotistes. — 151. Ce sentiment n'a été enseigné ni par Scot, ni par les scotistes. — 152. Comment ce sentiment a été attribué aux scotistes et regardé comme libre. — 153. L'absence de succession en Dieu est une vérité certaine qui approche de la foi, mais ne semble point être encore un dogme de foi catholique.

ART. 34. — *L'immensité divine.* — 154. Le Concile du Vatican renouvelle la définition du quatrième Concile de Latran. — 155. En quoi consiste l'immensité divine et ce qui est de foi à son sujet?

ART. 35. — *L'incompréhensibilité divine.* — 156. En quoi consiste l'incompréhensibilité divine. — 157. Les diverses vérités exprimées dans cet attribut sont-elles de foi catholique? — 158. En quoi la vision intuitive diffère de la compréhension de Dieu?

ART. 36. — *L'infinie perfection de Dieu.* — 159. Cet attribut n'avait été l'objet d'aucune définition solennelle avant le Concile du Vatican — 160. Pourquoi le Concile ne s'est-il pas contenté de dire que Dieu est infini? pourquoi a-t-il ajouté qu'il est infini en toute perfection? — 161. Pourquoi a-t-il ajouté qu'il est infini en intelligence et en volonté? — 162. Pourquoi n'a-t-il point dit qu'il est personnel? — 163. Amendements qu'il a repoussés. — 164. Nature de la perfection divine. — 165. Pourquoi le Concile semble-t-il la présenter comme multiple? — 166. La formule conciliaire exprime toute la perfection divine que nous connaissons par les voies d'*affirmation*, de *négation* et d'*éminence*. — 167. Perfection de l'intelligence et de la volonté en Dieu.

ART. 37. — *Distinction de Dieu et du monde. Ses preuves.* — 168. Pourquoi le Concile du Vatican a-t-il prouvé et défini la distinction de Dieu et du monde? — 169. Ce qu'on entend par *être, essence* et *substance.* — 170. Preuves que le Concile donne de la distinction de Dieu et du monde. — 171. 1° Dieu est unique par nature. — 172. 2° Dieu est tout à fait simple. — 173. 3° Dieu est immuable.

ART. 38. — *Définition de la distinction de Dieu et du monde.* — 174. Double définition de la distinction de Dieu et du monde. — 175. Cette distinction est réelle. Combien a été heureux le choix des formules adoptées par le Concile. — 176. Elévation infinie de Dieu au-dessus des créatures.

ART. 39. — *Condamnation de la négation du vrai Dieu.* — 177. Les quatre premiers canons du chapitre premier. — 178. Sens du premier canon. — 179. Athéisme frappé par ce canon. — 180. Y a-t-il des systèmes athées? — 181. Y a-t-il des individus vraiment athées? — 182. Autres erreurs condamnées par le premier canon.

ART. 40. — *Condamnation du matérialisme éhonté.* — 183. Sens du second canon. — 184. Atteint-il le matérialisme de Moleschott, aussi bien que celui de Lowenthal? — 185. Doctrines rejetées par le matérialisme.

ART. 41. — *Condamnation du panthéisme et de ses principales formes.* — 186. Le troisième canon condamne le principe du panthéisme. — 187. Le quatrième canon condamne ses trois principales formes. — 188. Le panthéisme substantiel ou émanatisme. — 189. Le panthéisme essentiel de Schelling. — 190. Le panthéisme hégélien de l'être universel. — 191. Rapports de l'ontologisme et du rosminianisme avec le panthéisme.

129. Le rapport de Mgr Gasser (1), cité plus haut (127), expliqua aux Pères du Concile comment, dans la pensée de la Députation de la Foi, le paragraphe que nous abordons se divisait en

(1) Document XII.

trois parties. Une première qui se terminait au mot *tout puissant*, était destinée à définir l'existence de Dieu. Une seconde qui affirmait son éternité, son immensité, et son infinie perfection, était destinée à faire connaître sa nature par les principaux attributs qui la constituent. Une troisième qui embrassait le reste du paragraphe, avait pour but de déterminer comment il se distingue des œuvres de ses mains et s'élève au-dessus d'elles. Le Concile adopta, après de légères retouches, la rédaction proposée par la Députation de la Foi ; il rejeta aussi tous les amendements qui n'auraient pas cadré avec la pensée qui avait inspiré cette dernière. La division indiquée par Mgr Gasser doit donc être regardée comme celle que le Concile a eue en vue.

Or cette division est assez importante pour l'interprétation du paragraphe ; car on ne peut déterminer les attributs de Dieu que le Concile a entendu proclamer, qu'autant que l'on sait où finit la première section et où commence la seconde. En effet d'après le même rapport, et par conséquent suivant la pensée du Concile, les qualificatifs donnés à Dieu dans la première section sont de simples dénominations empruntées à la Sainte Ecriture, tandis que ceux qui suivent et appartiennent à la seconde section, constituent un enseignement dogmatique sur la nature de Dieu.

Cependant si nous ne possédions pas la déclaration formelle de Mgr Gasser, il serait assez difficile de fixer cette limite entre les deux sections. On devinerait sans doute que le qualificatif de *Créateur du ciel et de la terre* n'est qu'une apposition ; car le second paragraphe est consacré au dogme de la création et il est inadmissible que le Concile ait voulu donner au commencement du premier paragraphe, un enseignement sur lequel il reviendrait dans le second, après une assez notable interruption. Mais, à notre avis, la question serait malaisée à trancher pour le qualificatif de *tout puissant*. Dans sa première rédaction, Mgr Martin l'avait en effet placé après les titres d'éternel et d'immense, et dans le texte conciliaire il est remplacé à cet endroit par l'attribut d'*incompréhensible*, auquel plus d'un théologien n'accorderait pas plus d'importance qu'à celui de *tout puissant*.

Mais le vrai sens de la constitution *Dei Filius* est celui qui est en conformité avec la pensée du Concile. Nous mettons donc sans aucune hésitation le qualificatif de *tout puissant* parmi les dénominations par lesquelles le Concile n'a pas entendu déterminer la nature de Dieu.

Quatre canons du chapitre Ier correspondent à notre paragraphe I. Les deux premiers relatifs à l'athéisme et au matérialisme correspondent à la première partie du paragraphe ; les deux suivants relatifs au panthéisme correspondent à la troisième. Nous en

examinerons la portée après avoir étudié le texte du paragraphe.

Cette étude sera partagée en douze articles. En voici les titres : 1. Foi de l'Eglise en l'existence de Dieu. — 2. La révélation et les preuves de l'existence de Dieu. — 3. Les attributs de Dieu. — 4. L'éternité divine. — 5. L'immensité divine. — 6. L'incompréhensibilité divine. — 7. L'infinie perfection de Dieu. — 8. Preuves de la distinction de Dieu et du monde. — 9. Définition de cette distinction. — 10. Condamnation de la négation du vrai Dieu. — 11. Condamnation du matérialisme éhonté. — 12. Condamnation du panthéisme et de ses principales formes.

Art. 30. — *La foi de l'Eglise en l'existence de Dieu.*

130. Les paroles par lesquelles commence le chapitre I : « La Sainte Eglise catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il y a un Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout puissant » (1), sont une profession de foi en l'existence de Dieu.

Le rapport fait en congrégation générale (2) prouve que c'est le seul dogme qui y soit professé. Il déclare qu'en qualifiant Dieu de vivant, de Créateur et de tout-puissant, le Concile n'a pas eu l'intention de définir que ces attributs sont en Dieu, mais qu'il l'a simplement voulu désigner par les titres que l'Ecriture Sainte lui donne, pour l'opposer aux fausses divinités des païens.

Cette *profession de foi en l'existence de Dieu et la manière dont* il y est qualifié entraînent des conséquences théologiques que nous allons indiquer.

131. Une première conséquence, c'est que l'existence de Dieu est un dogme de foi catholique. Il résulte en effet de la manière dont s'exprime le Concile d'abord que cette vérité appartient à la foi et ensuite qu'elle est de foi catholique.

L'existence de Dieu est une vérité qui appartient à la foi. Cela ne l'empêche point d'être aussi une vérité que la raison démontre par ses lumières naturelles. Nous le verrons dans le second chapitre de notre constitution. Mais ce n'est pas en tant qu'elle est manifestée par la raison que cette vérité est affirmée ici par l'Eglise, c'est en tant qu'elle est objet de foi. Notre texte porte en effet non pas que l'Eglise la sait, mais qu'elle la croit, *credit*.

Cette vérité n'est pas seulement de celles qu'on peut croire parce qu'elles sont révélées. C'est encore un dogme de foi catholique.

(1) Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum cœli et terræ omnipotentem. Constit. *Dei Filius*, c. 1.

(2) Document XII.

Notre constitution proclame en effet que c'est une vérité que l'Eglise croit et confesse, c'est donc un dogme que l'Eglise propose comme certainement révélé. Or pour qu'un dogme soit de foi catholique, il suffit qu'il soit proposé à notre foi par l'Eglise comme certainement révélé. Aussi a-t-on toujours rangé parmi les dogmes de foi les vérités que l'Eglise fait entrer dans ses professions de foi, aussi bien que celle qu'elle propose dans les canons de ses Conciles sous peine d'anathème. La profession de foi en l'existence de Dieu qui ouvre notre chapitre Ier est donc une définition de ce dogme.

Alors même que notre chapitre ne serait pas suivi des canons qui condamnent directement les athées et les matérialistes, on devrait, en vertu de cette définition, regarder comme exclus de l'Eglise catholique, tous ceux qui ne croient point en l'existence de Dieu.

De ce seul chef, il faut donc regarder comme exclus du corps de l'Eglise et n'ayant pas droit aux sacrements, non seulement les athées et les matérialistes dont il est question dans les canons de notre chapitre ; mais encore les rationalistes qui ne veulent admettre l'existence de Dieu qu'à cause des démonstrations de la raison et refusent d'admettre la révélation ; car les rationalistes ne partagent pas la foi que l'Eglise professe en l'existence de Dieu.

Avec les théories singulières que nous avons vu formuler de nos jours (78) dans certaines écoles protestantes, qui prétendent allier une sorte de panthéisme au christianisme. il peut même arriver que l'on rejette le dogme de l'existence de Dieu. tout en prétendant garder la foi chrétienne. Sans doute la foi manque de son motif dans de pareilles conditions, puisqu'on ne saurait produire d'acte de foi. qu'à cause de l'autorité de Dieu qui révèle. Sans doute encore la conception qu'on se forme ainsi des enseignements révélés. les altère tous ; car toute la dogmatique et toute la morale croulent, si on ne leur laisse pour base un Dieu vraiment existant. Mais on prétend néanmoins rester chrétien, sans croire à l'existence de Dieu. Ceux qui professent de semblables doctrines sont par le fait même exclus, comme les rationalistes, du sein de l'Eglise catholique.

132. Comme nous l'avons vu (130), le seul point qui soit de foi catholique, en vertu de cette profession de foi, inscrite en tète de notre chapitre, c'est que Dieu existe.

Néanmoins si les premiers titres donnés à Dieu dans cette profession ne sont pas de foi en vertu de cette profession même, ils le sont en vertu d'autres définitions de l'Eglise, et notre texte suffirait à lui seul à les rendre certains.

Mais, nous dira-t-on peut-être, quel sens faut-il donner à ces titres ici énumérés de Dieu : *un et vivant, créateur et maître du ciel et de la terre, tout puissant* ?

Nous répondrons qu'on peut, sans sortir de la vérité, leur attri-

buer les divers sens qui leur sont donnés par la tradition ; mais que le sens propre où ils sont pris ici par le saint Concile est celui que l'Ecriture sainte y attache, lorsqu'elle met le vrai Dieu en opposition avec les fausses divinités. C'est, en effet, le sens qui est conforme aux déclarations du rapporteur de la Députation de la Foi (1) aussi bien qu'à l'ensemble du contexte.

Mais quel sens l'Ecriture sainte attache-t-elle à ces dénominations, dans les passages où elle met Dieu en opposition avec les fausses divinités? C'est évidemment le sens où ces dénominations distinguent Dieu des fausses divinités.

Ainsi l'*unité* de Dieu qui est ici affirmée est celle par laquelle il se distingue des divinités multiples des païens. En appelant Dieu *unique*, le Concile affirme donc qu'il est le seul Dieu qui existe et qui puisse exister ; il déclare équivalemment que son essence divine ne peut se trouver en aucun autre être.

Dieu est appelé *vrai* Dieu, pour exprimer qu'il possède vraiment la divinité, dont les dieux des païens n'avaient que le nom et l'apparence.

Il est appelé Dieu *vivant*, parce qu'il n'est pas sans vie comme les idoles de bois et d'airain, ou comme les mortels mis sur les autels, qui étaient incapables de voir, d'entendre et d'exaucer leurs insensés adorateurs.

Un Père du Concile avait demandé qu'on supprimât ici le titre de *Créateur du ciel et de la terre*, par cette raison que l'on définit plus loin la création de l'univers ; mais ce titre fut maintenu comme l'un des noms qui désignent le plus souvent Dieu dans l'Ecriture. On fit remarquer aussi que mieux qu'aucun autre, ce nom distingue Dieu de ses créatures (2). Ce titre n'est susceptible que d'un seul sens.

Il en est de même de la dénomination de *Seigneur* qui fut ajoutée au *schema* primitif, à la demande d'un Père du Concile (3). Le titre de *tout puissant* est bien propre aussi à montrer combien le vrai Dieu est différent des idoles, dont l'Ecriture sainte tourne souvent l'impuissance en dérision.

Ainsi ces titres divers tendent à mieux distinguer le Dieu dont le Concile définissait l'existence.

133. Ils ne sont point d'ailleurs inutiles pour la détermination du sens de la profession de foi faite par le Concile en l'existence de Dieu et de la définition qui en résulte.

On ne saurait avoir la foi en l'existence de Dieu sans le concevoir sous des traits et avec des caractères déterminés. Si l'on n'attribuait à Dieu aucune nature, ce ne serait pas à une vérité, mais à

(1) Document XII.
(2) Document XII, Amendement 6.
(3) *Ibid.*, Amendement 7.

une formule vide qu'on donnerait son adhésion. Or la foi est un assentiment donné à des vérités révélées et non à des formules vides. Aussi tout en se réservant de définir un peu plus loin la nature de Dieu, et de déclarer qu'il est éternel, immense. incompréhensible, infini et distinct des choses créées, notre Concile a-t-il bien fait de mêler à sa définition de l'existence de Dieu, quelques traits distinctifs qui déterminent quel est ce Dieu, sans faire encore pénétrer jusqu'à ses attributs et son essence. Car si on peut avoir la foi en l'existence de Dieu, sans croire qu'il est éternel, immense, incompréhensible, infini dans le sens que nous préciserons plus loin. on ne saurait avoir cette foi sans le connaître d'une certaine manière grâce à laquelle on le distingue à tout le moins des êtres existants ou imaginaires qui diffèrent de lui. Par les qualificatifs donnés à Dieu dans notre profession de foi en son existence, le Concile du Vatican nous a précisément fait connaître qui il est. S'il n'a point voulu définir que ces qualificatifs sont vrais de Dieu, il a donc entendu montrer que celui dont il définissait l'existence est le Dieu à qui ces qualificatifs sont appliqués.

L'Église ne croit donc pas et il ne suffit pas de croire, comme certains idolâtres, à un dieu terme qui n'est qu'un bloc de pierre sans vie et sans puissance. Le Dieu auquel il faut croire. c'est celui que l'Ancien et le Nouveau Testament opposent aux fausses divinités, en le désignant par les titres que notre Concile rappelle.

Quand même le concile ne nous aurait pas donné ces indications. nous aurions pu d'ailleurs établir très facilement que c'est de ce Dieu seul qu'il parle. Comme nous l'avons dit, c'est un acte de foi que l'Église fait et qu'elle demande. Or un acte de foi suppose une révélation véritable. Le Dieu qui s'est révélé et sur la révélation duquel l'Église croit. c'est le Dieu des premiers patriarches. c'est le Dieu des juifs, c'est le Dieu des chrétiens.

Si quelqu'un ignorait que ce Dieu possède les attributs d'éternité. d'immensité, d'incompréhensibilité que le Concile va définir, et qu'il le connût comme le Dieu des juifs et des chrétiens. cela suffirait pour qu'il pût faire un véritable acte de foi en son existence.

Ce Dieu s'est manifesté dans la révélation par des œuvres historiques et par des caractères concrets, plutôt que par des considérations spéculatives et abstraites. C'est pourquoi l'Église fait profession de croire à ce Dieu concret. Cette foi en un être connu par des faits historiques, est d'ailleurs bien mieux à la portée de toutes les intelligences, que la foi en un être qui se démontrerait par des arguments philosophiques. Faut-il ajouter qu'il convient que cette foi, qui est le commencement de la justification, n'envisage pas l'auteur de la nature à l'exclusion de l'auteur de l'ordre surnaturel.

134. Une école célèbre, l'école thomiste, soutient qu'il est impossible de faire de véritables actes de foi aux vérités qu'on s'est démontrées par des preuves de raison, et par conséquent que les catholiques qui connaissent l'existence de Dieu avec certitude, à la lumière de la raison, ne sauraient plus faire d'acte de foi en cette existence. Une partie de cette école en tire cette conclusion que la foi en l'existence de Dieu, qui est de nécessité de moyen pour le salut et qui s'impose par conséquent à tous les hommes, c'est la foi en l'existence de Dieu auteur de l'ordre surnaturel, et non la foi en l'existence de Dieu auteur de l'ordre naturel. Nous aurons à revenir sur cette opinion en étudiant le quatrième chapitre de la constitution *Dei Filius* (art. 122).

Notons seulement ici que les théologiens dont nous venons de parler expliquent, conformément à leur opinion, les symboles qui commencent par une profession de foi en Dieu. Ils entendent le *Credo in Deum* du symbole des apôtres, d'une foi en Dieu auteur de l'ordre surnaturel. Ils donneraient donc la même interprétation à la profession de foi du Concile du Vatican. Quelques-uns des adversaires du sentiment thomiste prétendent au contraire que les symboles et la profession de foi du Concile du Vatican envisagent Dieu comme auteur de la nature. Ils en tirent la conclusion que l'opinion thomiste est insoutenable. Il y a donc lieu de nous demander si le texte du Concile du Vatican comporte l'une ou l'autre de ces deux interprétations. Ce que nous dirons de l'existence de Dieu pourra s'appliquer aux autres enseignements de la foi, dont il sera question dans ce premier chapitre.

135. Nous répondrons d'abord sans hésiter que ce texte n'exclut pas la foi en Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, que les thomistes regardent comme seule possible aux hommes instruits. Nous voulons dire par là qu'un homme qui croirait en l'existence de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, ne professerait pas une autre foi que l'Eglise, en l'existence de Dieu. Pour avoir la foi réclamée ici par le Concile, il suffit en effet de croire à l'existence du Dieu des juifs et des chrétiens, sans qu'il soit besoin de s'expliquer sur ceux de ses attributs que la philosophie démontre. Or c'est assurément à l'existence de ce Dieu que croit celui qui fait un acte de foi à l'existence de l'auteur de l'ordre surnaturel.

Mais un homme qui croirait, sur le témoignage de la révélation, à l'existence de Dieu considéré comme auteur de la nature, ne satisferait-il pas, lui aussi, à la profession de foi en l'existence de Dieu. A notre avis et à nous en tenir aux enseignements du Concile du Vatican, sans préjuger la question de l'obscurité de la foi sur laquelle nous reviendrons, cet homme aurait la foi en l'existence du Dieu des juifs et des chrétiens, aussi bien que celui qui

croirait à l'existence de Dieu auteur de l'ordre surnaturel ; car la Bible et la révélation nous présentent ce Dieu, à certaines pages comme le créateur du ciel et de la terre, à certains autres, comme le Dieu rédempteur, et il suffit de l'un ou l'autre titre pour le déterminer et le distinguer de tous les autres êtres.

Et qu'on ne dise pas qu'en donnant à Dieu, dans sa profession de foi en son existence, le titre de *créateur du ciel et de la terre*, le Concile a manifesté que c'était l'auteur de la nature qu'il considérait. Nous avons vu en effet que ce titre avait été choisi parmi ceux par lesquels l'Écriture distingue le vrai Dieu des fausses divinités. D'ailleurs le Concile n'a pas seulement qualifié Dieu de créateur, il l'appelle encore *tout puissant*. Or la toute-puissance de Dieu se manifeste dans ses œuvres surnaturelles, plus encore que dans la création. En plaçant ce titre de *tout puissant* après celui de *créateur*, au lieu de suivre l'ordre du symbole qui le place avant et qui porte : *Credo in Deum patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ*, la constitution *Dei Filius* laisse même entendre qu'elle le considère comme exerçant cette toute puissance au-delà de l'ordre naturel.

On peut opposer à cette manière de voir une difficulté plus sérieuse : elle est fournie par le titre de notre chapitre Ier. Nous avons dit (42) en effet que ce titre est authentique et qu'il peut être invoqué pour l'interprétation de tous les enseignements du chapitre. Or ce titre est : *De Dieu créateur de toutes choses*. Il semble donc nous obliger à penser que toutes les assertions du chapitre se rapportent à Dieu créateur, et par conséquent que c'est exclusivement l'existence de Dieu, comme auteur de la nature, que l'Église y fait profession de croire.

Cette conclusion nous paraît trop absolue. Ce titre montre qu'on ne saurait soutenir, comme certains thomistes l'ont fait pour les symboles, que l'Église croit exclusivement à l'existence de Dieu considéré comme auteur de l'ordre surnaturel. Mais ce titre ne prouve pas que l'existence de Dieu envisagée dans le chapitre, est uniquement celle qui nous est connue au moyen des créatures. Les titres des quatre chapitres de la constitution indiquent l'objet principal des questions traitées; mais cela n'empêche pas le Concile de s'occuper dans ces mêmes chapitres de questions connexes. C'est ainsi que dans le chapitre Ier, il s'occupera au troisième paragraphe de la providence et de la science de Dieu ; or si cette providence et cette science se rattachent à la création, elles en sont néanmoins distinctes. Ce titre prouve donc que dans tout le chapitre, il est surtout question de Dieu, tel qu'il est connu par la création. Mais on est en droit de rencontrer, sous ce titre *de Deo creatore*, des enseignements qui se rapportent à l'ordre surnaturel. La preuve c'est que les théologiens modernes traitent presque tous de l'élévation surnaturelle

de l'homme et de sa chute, dans le traité qu'ils intitulent précisément : *de Deo creatore*. On ne saurait donc dire que le Concile a dû exclure de ce premier chapitre, tout ce que touchait à l'ordre surnaturel, parce qu'il a pris le même titre.

D'ailleurs ce titre *de Deo creatore* est un titre concret qui s'applique ici non seulement à Dieu comme auteur de la nature, mais encore à Dieu comme auteur de la révélation. N'oublions pas en effet que ce premier chapitre est comme un préambule, destiné à établir les principes nécessaires pour l'acte de foi. Or l'acte de foi suppose l'existence non pas seulement du Dieu créateur, mais encore du Dieu révélateur, c'est-à-dire du Dieu auteur de l'ordre surnaturel.

Enfin du moment que c'est un acte de foi qui est fait ici en l'existence de Dieu, il est impossible d'en exclure la considération de Dieu révélateur, puisque c'est l'autorité de Dieu révélateur qui est le motif de tout acte de foi.

Toutes ces raisons nous semblent confirmer ce que nous disions plus haut, savoir que c'est l'existence de Dieu considéré d'une façon concrète, tel que les révélations primitives, mosaïques et chrétiennes le présentent, qui fait l'objet de la profession de foi qui ouvre le chapitre premier.

Si nous avons insisté sur ce point, c'est parce qu'on a voulu mêler à l'interprétation de cette profession des préoccupations d'écoles que le Concile n'a point manifestées.

136. Nous avons dit que l'interprétation de l'acte de foi émis par le Concile en l'existence de Dieu, pouvait s'étendre aux autres enseignements qu'il donne sur Dieu créateur dans le reste du premier chapitre, c'est-à-dire que ces enseignements peuvent s'appliquer soit à Dieu auteur de la nature, soit à Dieu auteur de l'ordre surnaturel.

Il faut reconnaître pourtant que nous avons pour ces autres dogmes, un argument de moins que pour le dogme de l'existence de Dieu. Le Concile présente ce dernier dogme sous des formules concrètes qui s'appliquent aussi bien à Dieu auteur de la grâce, qu'à Dieu auteur de la nature, ou qui pour mieux dire envisagent Dieu sans distinguer entre les points de vue auxquels on peut le considérer. Il n'en est point de même pour les dogmes qui suivent ; car il résulte de leur choix et du titre *de Deo creatore*, que ce chapitre expose des vérités révélées qui pourraient être formulées par la raison.

Le Concile avait deux motifs d'agir ainsi. Le premier c'est qu'il consacrait ce chapitre aux vérités dont la connaissance précède la foi. Or les vérités sur Dieu, dont la connaissance précède la foi, sont celles que nous connaissons à la lumière de la raison naturelle, au moyen des créatures. Le second motif, c'est que la constitution *Dei Filius* tendait à condamner les erreurs des rationalistes de notre

temps. Or les plus grossières de ces erreurs consistent à rejeter ce que la saine philosophie enseigne de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde créé.

Voilà pourquoi le Concile du Vatican n'a guère fait entrer dans ce chapitre, que des vérités accessibles à la raison. Mais, nous l'avons déjà dit, il n'expose pas ces vérités comme des enseignements de la raison, il les définit au contraire comme des vérités révélées.

Or en les présentant comme des vérités révélées, il leur attribue un rapport avec l'ordre surnaturel. Il est donc bien loin de donner ces vérités sous l'aspect purement naturel, qu'elles revêtent lorsqu'on ne les connaît qu'à l'aide des créatures. D'ailleurs ces doctrines, connues par la raison et par la révélation, peuvent encore se démontrer par des preuves tirées des œuvres surnaturelles de Dieu, ainsi que nous le montrerons dans l'article suivant.

Quoi qu'il en soit, il suffit que ces vérités sur Dieu puissent se rapporter indifféremment soit à Dieu considéré comme auteur de la nature, soit à Dieu considéré comme auteur de la grâce, pour qu'on soit en droit de se placer à l'un ou l'autre point de vue, pour donner à ces vérités l'assentiment de foi imposé par le Concile du Vatican ; ou plutôt il suffit qu'on adhère à ces vérités sans se placer à un point de vue plutôt qu'à l'autre.

Du côté des vérités que nous devons croire, rien ne s'oppose donc à ce que l'on envisage Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel, en professant la foi exprimée par le chapitre Ier de notre constitution. Les enseignements de ce chapitre ne détruisent donc point la théorie thomiste. Mais ils ne contiennent rien non plus qui lui soit favorable.

Art. 31. — *La révélation et les preuves surnaturelles de l'existence de Dieu.*

137. Nous montrerons, en étudiant le chapitre second de la constitution *Dei Filius*, que la raison démontre avec certitude l'existence de Dieu. Nous indiquerons alors les principaux arguments tirés de l'ordre naturel, par lesquels les philosophes établissent cette vérité (art. 61).

Mais, comme nous venons de le dire, cette vérité est aussi un dogme que la révélation affirme expressément et qui peut être démontré par les œuvres surnaturelles de Dieu.

C'est le lieu d'indiquer comment la révélation rend témoignage à l'existence de Dieu et comment cette existence est établie par des preuves d'ordre surnaturel. Nous ferons ainsi connaître les démonstrations de ce dogme, qui sont particulières aux théologiens.

Nous pourrions montrer dans la révélation et dans les œuvres sur-

naturelles de Dieu, des preuves semblables de ses divers attributs ; mais cela nous entraînerait à écrire un traité *de Dieu*. Il suffira que nous exposions pourquoi l'existence de Dieu appartient à la foi et se démontre par l'ordre surnaturel, pour qu'on voie très facilement qu'il en est de même des autres vérités, qui font l'objet de la théodicée et de la théologie.

138. Toutes les assertions de l'Ecriture sainte qui sont relatives à Dieu, rendent indirectement témoignage à son existence. Dire que Dieu a créé le monde au commencement, qu'il a commandé à la lumière d'être, qu'il a pétri le corps de l'homme du limon de la terre, c'est dire et répéter qu'il existe. Toutes les pages de l'Ecriture sainte rendent donc témoignage à l'existence du Tout-Puissant.

Ce témoignage est plus formel dans les passages qui enseignent que l'existence et l'être appartiennent à Dieu, d'une manière absolue et inaliénable. Cette déclaration a été faite spécialement au commencement de la révélation mosaïque, lorsque Moïse reçut sa mission de Dieu : « *Je suis celui qui suis. Ego sum qui sum,* lui répond Dieu, tu diras aux enfants d'Israël : *Celui qui est m'a envoyé vers vous, qui est misit me ad vos* » (Exod. III, 14). Elle a été répétée au commencement de l'Apocalypse, le dernier document inspiré de la révélation chrétienne. Nous y lisons : « *Que la grâce et la paix vous soient données de celui qui est, qui était et doit être. Gratia vobis et pax ab eo qui est et qui erat et qui venturus est..... Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur Dieu, le tout-puissant qui est, qui était et qui doit être. Ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens* » (Apoc. I, 4, 8).

L'existence de Dieu est encore affirmée comme un dogme capital dans ce passage où saint Paul la présente comme la première des vérités qu'il faut croire pour être sauvé : « *Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* ; *car pour approcher de Dieu, il faut croire qu'il est et qu'il récompensera ceux qui le cherchent. Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.* »

Inutile de dire que la tradition est unanime à affirmer l'existence de Dieu. Cette vérité a du reste été inscrite au premier article du symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu. *Credo in Deum* ». Elle a donc toujours été de foi catholique. Le Concile du Vatican a tenu néanmoins à le rappeler, en la définissant d'une manière solennelle.

139. L'existence de Dieu n'est pas seulement révélée. Elle est encore démontrée, aux yeux de la foi, par les œuvres surnaturelles de Dieu.

Toute œuvre surnaturelle qui ne peut s'expliquer que par l'action divine fournit, à elle seule, une preuve de l'existence de Dieu. Or c'est

le caractère de tous les miracles et de tous les faits ou ensemble de faits préternaturels, qui constituent les motifs de crédibilité ou les preuves de la révélation chrétienne.

Ces faits sont en effet au-dessus des forces de la nature; il faut donc nécessairement qu'ils soient produits par une cause supérieure aux causes naturelles, c'est-à-dire par Dieu. Tous les faits certainement préternaturels démontrent donc à eux seuls l'existence du Dieu tout puissant.

Les œuvres surnaturelles dont le caractère divin ne se manifeste point par une dérogation sensible aux lois de la nature: pour nous en tenir à quelques exemples, la transubstantiation qui produit la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, la justification qui nous met en état de grâce, nous fournissent-elles aussi une preuve de l'existence de Dieu? Oui assurément; mais la preuve qu'elles fournissent est fondée sur la foi et le témoignage de Dieu; car la foi seule peut nous révéler la transubstantiation, la justification, et les autres opérations surnaturelles et divines dans leur substance, puisque ces œuvres divines échappent aux investigations de nos sens et aux recherches de notre faible raison.

La preuve fournie par les faits préternaturels, qui comme les miracles dérogent aux lois de la nature, est au contraire indépendante de la foi. Quiconque est en présence de miracles avérés, trouve là une démonstration de l'existence de Dieu, qui s'impose à son intelligence, alors même qu'il ne serait pas chrétien.

140. Cette démonstration résulte d'un miracle isolé; mais elle se corrobore, lorsqu'elle s'appuie sur un groupe de faits, où l'action d'une providence surnaturelle de Dieu est manifeste.

L'histoire et les caractères perpétuellement visibles de l'Eglise catholique nous offrent une de ces preuves de l'existence de Dieu. S'il est vrai, en effet, comme l'enseigne la constitution *Dei Filius* (1), qu'en raison de son admirable propagation, de sa sainteté éminente, de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bien, qu'en raison de son unité qui se joint à la catholicité, et de sa stabilité invincible, cette Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, il est également vrai qu'elle est une preuve magnifique et toujours vivante de l'existence de Dieu. Ce qui fait, en effet, que les caractères énumérés par notre Concile sont des motifs de crédibilité, c'est que ces caractères ne peuvent exister que par une intervention constante d'une cause supérieure à ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, c'est-à-dire de Dieu. Or tout ce qui établit cette intervention, établit en même temps l'existence de cet être infiniment bon et puissant, qui se manifeste d'une manière si visible.

(1) Voir art. 115.

Nous trouvons une preuve semblable de l'existence de Dieu dans les œuvres, la conduite et la doctrine de Jésus-Christ. Ni ces œuvres, ni cette conduite, ni cette doctrine ne sauraient, en effet, s'expliquer par des forces et des ressources humaines. Elles ne s'expliquent que par l'action surnaturelle de Dieu. Si les miracles, les prophéties, la sainteté admirable et la doctrine incomparable de Jésus-Christ fournissent aux apologistes d'excellentes preuves de la divinité de la religion chrétienne, elles apportent aussi aux théologiens d'excellentes preuves de l'existence de Dieu.

Enfin la vie du peuple choisi dans l'Ancien Testament, cette suite d'événements qui figuraient et préparaient les œuvres du Christ et de son Eglise, toute cette histoire prophétique constitue par son ensemble une des plus belles démonstrations de l'existence de Dieu. « Si on considère cette histoire, dit le cardinal Franzelin (1), on voit comment la vie religieuse et politique de toute la nation juive reste pendant deux mille ans absolument différente de la religion, de la vie et des mœurs de tous les peuples. Or cette vie absolument différente de tout un peuple, qui, au milieu de nombreuses vicissitudes, conserve toujours le même caractère, cette vie se relie à des faits surnaturels, à des prophéties faites et accomplies, à des théophanies qui ne se produisent pas seulement par intervalle, mais qui ont lieu d'une façon continue pendant plusieurs siècles et qui depuis la grande apparition du Sinaï s'offrent sans cesse aux regards de toute la nation. Et ce n'est pas seulement par hasard que cette suite de faits surnaturels est liée à cette histoire religieuse et politique ; non ; mais elle en forme le fond et l'élément essentiel, de telle sorte que, sans ces faits surnaturels, la trame de l'histoire du peuple juif ne saurait ni se comprendre, ni s'expliquer ». La vie du peuple juif et les merveilles qui la remplissent supposent donc une action constante du Dieu infiniment sage et infiniment puissant. C'est une preuve de son existence.

141. En parlant de la démonstration philosophique de l'existence de Dieu (art. 61), nous verrons que l'univers créé, considéré soit dans son ensemble, soit dans ses détails, fournit de cette existence deux preuves frappantes : une première tirée de l'ordre admirable de l'univers, une seconde tirée de la nécessité d'une cause première. Mais les preuves que nous offrent les merveilles du monde surnaturel sont beaucoup plus saisissantes et plus magnifiques.

Si le plan qui se révèle dans l'ordre naturel est admirable, celui qui se révèle dans l'ordre surnaturel l'est encore bien davantage. Il montre par conséquent en Dieu une plus grande perfection et une plus grande bonté. Les preuves tirées des œuvres surnaturelles nous font donc mieux connaître les attributs de Dieu.

(1) *De Deo uno*, th. VIII, 3e édition, p. 117 et 118.

Les transformations et la production des créatures considérées dans leur nature, ne peuvent s'expliquer sans remonter jusqu'à une cause première, qui est Dieu. Mais entre cette cause et les créatures que nous avons sous les yeux, il est intervenu un grand nombre de causes secondes. Les changements physiques et chimiques dont nous sommes témoins ont des causes dans la nature ; les êtres organisés, que nous voyons naître, doivent leur vie à d'autres êtres qui avaient la même organisation. C'est donc par un raisonnement que nous dépassons les causes naturelles qui agissent sous nos yeux, pour arriver à la cause première dont nous ne saisissons pas l'intervention. C'est pourquoi Tertullien disait (1) que le monde nous fait connaître Dieu, comme l'auteur de la nature, et non comme un père qui vit avec ses enfants, de loin et non de près « *naturali jure non etiam familiari, de longinquo, non de proximo* ».

Il n'en est pas de même de l'ordre surnaturel. Il ne saurait être attribué aux créatures ou à des causes secondes ; il a pour auteur Dieu lui-même qu'il nous fait atteindre directement et avec lequel il nous met en communication immédiate.

Remercions donc ce Dieu infiniment bon, qui, en nous révélant les vérités du salut, les a entourées de motifs de crédibilité qui n'établissent pas seulement notre devoir de croire, mais qui renferment encore la démonstration la plus convaincante et la plus belle de son existence et de ses attributs.

Art. 32. — *Les attributs de Dieu.*

142. Après avoir affirmé notre foi en Dieu, en le désignant par les principaux noms que la Sainte Ecriture lui donne, la constitution *Dei Filius* déclare quelle est la nature de ce Dieu. Pour cela elle fait connaître d'abord ce qu'il est en lui-même, puis montre comment il se distingue du monde.

Elle expose ce qu'il est en lui-même, en affirmant son éternité, son immensité, son incompréhensibilité, enfin l'infinité de son intelligence, de sa volonté et de sa perfection, c'est-à-dire ses principaux attributs.

Nous devons étudier chacun de ces attributs en particulier ; mais auparavant il convient de rappeler ce que les théologiens entendent par les attributs de Dieu et comment ils les divisent. Il y a lieu aussi de chercher pour quelle raison le Concile n'a pas énuméré tous les attributs divins, mais seulement ceux que nous lisons ici.

143. On appelle attribut en général, tout ce qui peut être affirmé d'un sujet, comme découlant de sa nature.

(1) *De spectaculis*, cap. 2.

Comme nous le verrons à l'article 37, en parlant de la simplicité de Dieu, il n'y a pas entre l'essence et les perfections de Dieu une distinction réelle. Néanmoins à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui ne saurait bien saisir la vérité qu'en la divisant, nous concevons les perfections de Dieu, comme distinctes les unes des autres et comme distinctes de son essence. Nous sommes ainsi amenés à nommer attributs de Dieu, les perfections divines que nous envisageons comme découlant de son essence.

Quelques théologiens, par exemple Knoll, semblent ranger les relations divines *ad intra* qui constituent les personnes de la Sainte Trinité, parmi les attributs de Dieu. Quelques autres, par exemple Scheeben, étendent ce nom d'attribut aux actes libres de Dieu par rapport aux créatures ; mais la plupart des auteurs le réservent aux perfections divines, qui sont communes aux trois personnes et qui se trouvent nécessairement en Dieu. Ainsi entendu un attribut de Dieu peut se définir une perfection commune aux trois personnes divines, que Dieu possède nécessairement et qui découle de l'essence de Dieu, suivant notre manière de le concevoir.

144. Les attributs de Dieu peuvent se divisee de diverses façons, selon le point de vue d'où on les envisage. Voici les quatre principales divisions communément admises.

1° D'après notre manière de les connaître, on les distingue en attributs *négatifs* et en attributs *positifs*. Les attributs *négatifs* sont ceux dont le concept implique une négation. Nous les concevons, en niant de Dieu les imperfections des créatures. Les attributs *positifs* sont ceux dont le concept implique de soi une affirmation. Nous y attribuons à Dieu les perfections des créatures qu'il peut posséder, parce que par elles-mêmes elles ne supposent aucun mélange d'imperfection. Cette distinction déjà faite par les pères a été employée par la plupart des théologiens.

Les principaux attributs négatifs que Dieu possède sont d'être *incréé, indépendant, nécessaire, simple, infini, immuable, essentiellement* distinct de tout autre être, immense, éternel, incompréhensible, invisible et ineffable. Ses principaux attributs positifs consistent en ce qu'il est être, vérité, bonté, substance, vie, intelligence, volonté et puissance.

On voit que, pour appliquer cette distinction, il ne suffirait point d'étudier la forme étymologique des noms qui expriment les attributs de Dieu. C'est la manière dont nous les concevons qui entre en ligne de compte. Il est en effet des attributs, dont le nom a une forme positive, et qui pourtant sont conçus par la négation d'une imperfection. Nous verrons à l'article suivant qu'il en est ainsi pour l'éternité. Il en est de même pour la nécessité, qui exprime

qu'en Dieu rien n'est contingent, et pour la simplicité, qui exprime qu'il n'y a en lui ni composition, ni matière.

2° L'analogie de certaines qualités finies avec plusieurs des perfections de Dieu, a fait considérer ces dernières comme pouvant se communiquer. On les a distinguées de celles qui ne sauraient être dans les créatures. On a donc aussi partagé les attributs de Dieu en *incommunicables* et en *communicables*. Mais cette division revient à la précédente; car les attributs formés par négation sont ceux dont le concept ne nous est pas fourni par les perfections des créatures; et les attributs formés par affirmation sont, au contraire, ceux dont les perfections des créatures ont fourni le concept. Cependant les attributs positifs ne peuvent être communiqués aux créatures avec la perfection infinie qu'ils ont en Dieu, mais seulement avec une perfection analogue.

3° Les attributs divins ont encore été distingués en *quiescents*, en *opératifs* et en *moraux*, d'après la nature des effets que nous y rattachons. Dieu en effet peut être envisagé comme simplement existant, ou bien comme vivant d'une vie spirituelle, ou bien comme être moral. Or les perfections que nous lui attribuons en raison de sa seule existence, comme la simplicité, l'éternité, l'immensité, sont appelés des attributs quiescents, parce qu'elles ne supposent aucune opération. Celles que nous lui attribuons en raison de sa vie spirituelle, comme l'intelligence, la volonté, la puissance, sont appelées attributs opératifs; celles enfin qui expriment la conformité des opérations de Dieu avec la loi éternelle, comme la sainteté, sont appelées des attributs moraux.

4° En raison des rapports que certaines perfections de Dieu supposent, non pas *ad intra*, mais *ad extra*, on divise aussi les attributs de Dieu en attributs *absolus* et en attributs *relatifs*. Les attributs absolus sont ceux qui ne supposent aucun rapport entre Dieu et d'autres êtres. Les attributs *relatifs* sont ceux qui supposent un rapport avec un terme qui est en dehors de Dieu (1). Ce terme peut être un être possible, ainsi en est-il pour la science d'intelligence. Ce terme peut être également une créature qui a existé, existe ou existera dans le temps, ainsi en est-il pour la science de vision, la création et la providence. Malgré la contingence des termes extérieurs auxquels se rapportent les perfections de cette dernière catégorie, ces perfections sont en elles-mêmes éternelles et nécessaires. Alors même que Dieu n'aurait pas voulu créer le monde, sa puissance créatrice n'aurait pas moins existé en sa nature immuable. C'est pour cela que le titre de créateur peut être

(1) Nous ne parlons pas des relations *ad intra* qui constituent les personnes de la Sainte Trinité, parce que nous ne les avons point rangées parmi les attributs divins.

regardé comme un attribut de Dieu, alors même qu'on réserve le nom d'attribut aux perfections que Dieu possède nécessairement.

5° Les théologiens distinguent encore, parmi les perfections de Dieu, celle qui serait la source de toutes les autres, suivant notre manière de concevoir la divinité. Ils la nomment son attribut primaire, ou l'attribut qui constituerait son essence. Mais ils ne s'accordent pas, lorsqu'ils veulent déterminer quelle est cette perfection.

145. Dans le passage que nous étudions, le Concile du Vatican se proposait de déclarer ce que Dieu est en lui-même. Mais il n'a pas cru qu'il fût besoin pour cela de rappeler tous les attributs divins. Cela résulte du rapport fait au nom de la Députation de la foi en congrégation générale (1) et des votes qui le suivirent. Cela résulte aussi du texte même, puisqu'il n'énumère que quatre attributs : l'éternité, l'immensité, l'incompréhensibilité et l'infinité en intelligence, en volonté et en toute perfection.

Mais du moment que les autres attributs sont passés sous silence, il y a lieu de nous demander quelle considération a déterminé les pères du Concile, à mentionner ceux que nous venons d'indiquer. Nous trouvons la réponse à cette question dans le rapport de la Députation de la foi et dans les votes du Concile qui le sanctionnèrent (2). Le rapporteur déclara qu'on n'exprimait en ce passage, d'autres perfections que celles que les théologiens regardent comme constitutives de l'essence divine. La raison de ce choix s'explique facilement quand on se rappelle que la mention de ces attributs avait pour but de faire connaître ce qu'est Dieu considéré en lui-même (129).

Seulement ce choix des attributs constitutifs de l'essence divine, à l'exclusion des autres, ne répond exactement à aucune des divisions que nous venons d'indiquer, comme étant habituellement admises par les théologiens.

Elle se rapproche cependant de la quatrième et de la cinquième. Les attributs constitutifs de l'essence divine sont en effet à peu près les mêmes que ceux que, dans la quatrième division, nous avons appelés *absolus*, par opposition avec les attributs *relatifs* ; car ce qui caractérise ces attributs absolus, c'est qu'ils ne supposent aucun rapport entre Dieu et d'autres êtres : les attributs absolus sont par conséquent ceux que nous concevons comme constituant l'essence divine.

(1) L'amendement 4 qui demandait l'énumération de tous les attributs soit absolus, soit relatifs, fut rejeté pour ce motif à une grande majorité. Voir Document XII, § 1.

(2) *Ibid.* L'amendement 9 qui demandait la suppression des mots *æternus*, *immensus*, fut rejeté à l'unanimité pour le même motif qui avait fait repousser l'amendement 4.

Cependant, sous un autre rapport, la distinction admise par le Concile se rapproche davantage de la cinquième division dont nous avons parlé. Dans cette division, on distingue en effet des autres attributs, un premier attribut qui est regardé comme primaire et constitutif de l'essence de Dieu. Seulement ce n'est pas un seul, mais plusieurs attributs que le Concile mentionne comme constitutifs de l'essence divine.

Il entend donc parler d'attributs qui tiennent à la fois des attributs que les théologiens appellent absolus et de celui qu'ils appellent essentiel ou primaire. Ils tiennent des attributs absolus, en ce que ce ne sont pas des attributs qui expriment des rapports de Dieu avec les créatures. Ils tiennent à l'attribut essentiel ou primaire, en ce qu'ils sont présentés comme ceux d'où nous pouvons faire dériver tous les autres.

L'éternité, l'immensité et l'incompréhensibilité nous montrent que l'essence divine est au-dessus du temps, de l'espace et de toute conception des créatures. Son infinité en intelligence, en volonté et en toute perfection nous manifeste qu'il a la plénitude de l'être et de la vie spirituelle.

Nous lisons même dans le rapport de Mgr Gasser que le texte que nous étudions exprime tous les caractères constitutifs de l'essence divine (1). Mais cette assertion du vénérable évêque ne paraît pas devoir être prise dans un sens trop exclusif. Le premier texte du *schema* dont il parlait ainsi ne mentionnait, en effet, que « l'éternité, l'immensité et l'infinité en intelligence, en volonté et en toute perfection », et à la suite de son rapport les Pères décidèrent presque unanimement d'y ajouter la mention de l'*incompréhensibilité* : preuve que ce premier texte n'excluait pas toute addition. La déclaration de Mgr Gasser ne donne donc point le droit de conclure que les perfections omises par le Concile ne sont pas des perfections constitutives de l'essence divine. Notre constitution ne dit rien, par exemple, de l'*aséité*, en vertu de laquelle Dieu tient son être de lui-même, et personne ne demanda qu'il en fût parlé. Cependant la plupart des théologiens de notre temps la regardent comme l'élément constitutif de l'essence divine. C'était en particulier le sentiment de Franzelin, qui rédigea le premier *schema* de notre constitution. Mais il valait mieux ne point mentionner l'*aséité* dans notre texte ; car elle se trouve affirmée équivalemment dans les attributs qu'il énumère. D'ailleurs c'est surtout par les spéculations philosophiques des théologiens que l'aséité a été distinguée des autres perfections de Dieu ; or ce n'étaient pas les résultats des spéculations des écoles, mais la foi de l'Eglise que le Concile entendait

(1) Document XII, § 1.

exprimer. Aussi n'a-t-il presque rien ajouté au symbole de saint Athanase et au quatrième Concile de Latran.

ART. 33. — *L'éternité divine.*

146. Parmi les attributs constitutifs de l'essence divine, la constitution *Dei Filius* mentionne tout d'abord l'*éternité* de Dieu. Arrêtons-nous à cette perfection, voyons en quoi elle consiste et ce qui est défini par rapport à elle.

L'Ecriture sainte appelle quelquefois « éternel » ce qui a une longue durée ; c'est en ce sens qu'elle promet aux enfants d'Israël une possession éternelle de la terre de Chanaan. On appelle encore éternel ce qui a eu un commencement, mais qui n'aura jamais de fin. C'est en ce sens que l'on dit que l'enfer est éternel. On donne encore le nom d'éternité à une durée formée d'instants successifs, mais sans commencement ni fin. C'est en ce sens que les philosophes de l'antiquité attribuaient l'éternité à notre univers. Mais lorsqu'il s'agit de Dieu, on donne à ce mot un sens moins large et on appelle éternelle une existence qui exclut, non seulement tout commencement et toute fin, mais encore toute succession.

C'est ainsi que l'éternité a toujours été comprise dans l'Eglise catholique, comme nous le montrerons plus loin. Boèce en a donné une définition célèbre qui a été souvent reproduite et commentée. L'éternité, dit-il, est la « possession totale, simultanée et parfaite de la vie qui ne peut avoir de terme ; *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* ».

Pour cette éternité, il faut la *vie* ; car ce qui n'a point la vie ne saurait jouir de son existence, ni être en possession de soi-même.

Pour cette éternité, il faut une vie sans aucun terme et sans borne possible, *interminabilis vita*. Il ne suffit pas d'une vie sans fin, comme celle des âmes immortelles ; il ne suffit pas d'une vie sans commencement ni fin, comme serait celle d'une créature que Dieu (si la chose est possible) aurait produite de toute éternité ; il faut une vie qui ne puisse avoir ni commencement ni fin ; par conséquent une vie nécessaire par elle-même et qui ne dépende de rien ; par conséquent une vie sans limite ; par conséquent la vie totale, la vie parfaite, la vie par excellence, celles dont toutes les autres vies ne sont qu'une participation bornée, imparfaite et dépendante, celle qui ne peut exister qu'en Dieu seul.

L'éternité consiste dans la *possession* de cette vie, car elle est, comme toutes les perfections divines, vivante et active. L'éternité est la vie même de Dieu, considérée sous un aspect particulier ; c'est cette vie en tant qu'elle est maîtresse d'elle-même ; or cette vie est maîtresse d'elle-même en vertu de la nécessité de l'existence divine,

nécessité qui exclut toute possibilité et toute crainte de transformation, de mort ou de dépérissement, et dont la conscience met en Dieu une *sécurité infinie*.

L'éternité est la possession *simultanée* de cette vie dans sa totalité et dans sa perfection. Ce qui suppose que la possession de cette vie n'est sous aucun aspect en espérance ou en puissance ; mais qu'elle est tout entière en réalité et en acte ; ce qui suppose encore qu'il n'y a dans cette vie aucun changement ; par conséquent aucune succession ; par conséquent ni passé, ni avenir, mais un présent impérissable.

Les hommes ici-bas ne jouissent que successivement de leur vie ; ils ne possèdent pas l'avenir ; ils ne possèdent plus le passé ; le présent leur échappe sans cesse, sans qu'il soit en leur pouvoir de le fixer. Les élus qui participent dans le ciel à la béatitude de Dieu, ont l'assurance d'en jouir à jamais ; mais leur sécurité est fondée sur les dons et les promesses de Dieu ; elle ne résulte donc point d'une nécessité absolue.

L'éternité, au contraire, met Dieu en possession pleine et complète d'une vie absolument nécessaire, qui tient d'elle-même sa nécessité et sa perfection, et à laquelle il est impossible qu'il échappe rien de sa plénitude.

Les théologiens se sont posé diverses questions au sujet de cette éternité ? Est-elle une véritable durée ? Mesure-t-elle la vie de Dieu ? De quelle manière se distingue-t-elle des autres attributs de l'Être suprême ? *Devons-nous la ranger parmi les attributs positifs ou* parmi les attributs négatifs ? Comment rend-elle Dieu présent aux événements du monde créé qui se déroulent dans le temps ? — Le concile du Vatican ne s'est point occupé de ces problèmes agités dans l'Ecole. Nous n'avons donc point à nous y arrêter.

147. Mais il est une question qui s'impose à notre examen. Qu'est-ce que le Concile a défini en affirmant que l'éternité de Dieu est une vérité de foi catholique ?

Avant d'étudier la question plus à fond remarquons d'abord que le Concile n'a rien ajouté aux définitions déjà portées sur ce point. Il est des définitions qui augmentent le champ des vérités de la foi *catholique : telles ont été les récentes définitions de l'Immaculée Con*ception de la Sainte Vierge et de l'infaillibilité pontificale. Mais il est aussi des définitions qui se contentent de renouveler les définitions déjà existantes, qui les rééditent pour ainsi dire dans la même teneur et n'ajoutent rien à l'objet de la foi catholique. Or la définition de l'éternité de Dieu par le Concile du Vatican appartient à cette seconde catégorie. Elle se borne à formuler à nouveau et sans aucun développement ce qui était déjà affirmé comme de foi

catholique par le symbole de saint Athanase et par le chapitre *Firmiter* du quatrième concile de Latran.

Le symbole de saint Athanase porte en effet : « Le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel ; et cependant il n'y a pas trois éternels, mais un seul éternel. *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus, et tamen non tres æterni, sed unus æternus.* » Quant au quatrième concile de Latran, il s'exprime en ces termes : « Nous croyons fermement et nous confessons simplement qu'il y a un seul vrai Dieu éternel, immense et immuable, incompréhensible, tout puissant et ineffable, Père, Fils et Saint-Esprit. *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus æternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus.* »

On voit que le Concile du Vatican n'a fait que reproduire ces deux textes en ce qui regarde l'éternité de Dieu. Il n'a par conséquent rien ajouté à ce qui était déjà de foi catholique sur ce point.

148. Mais qu'est-ce qui était de foi catholique sur ce point ? La question semble d'abord d'une simplicité extrême. Elle se résout d'un mot : ce qui est de foi catholique, n'est-ce pas uniquement que Dieu est éternel ? — Assurément ; mais en quel sens est-il défini que Dieu est éternel ? Le problème ainsi présenté ne se résout plus aussi facilement ; car, si le concile de Latran et le Concile du Vatican ont entendu définir l'éternité de Dieu dans le sens reçu de ce mot, il y a néanmoins quelque difficulté à déterminer quel en est le sens reçu et si tout est de foi dans ce sens reçu.

La plupart des explications que nous avons données, en exposant la définition de Boèce, ne sont pas, en effet, exprimées formellement par le mot éternité. Les théologiens ne sont même pas tous d'accord sur le sens précis de ce terme. Ainsi les uns font rentrer dans l'éternité ce que les autres font rentrer dans l'immutabilité de Dieu : car il faut convenir que ce sont deux attributs fort voisins l'un de l'autre et qu'ils se complètent mutuellement. Mais ces discussions sur les limites de ces deux attributs, ont pour nous peu d'importance, attendu que l'immutabilité de Dieu est définie par le quatrième concile de Latran aussi bien que son éternité, et que, de l'avis unanime, il faut regarder comme défini tout ce qui est formellement exprimé par cette proposition : *Dieu est éternel et immuable.* Aussi la principale difficulté vient-elle de ce que toutes les assertions renfermées dans cette proposition, n'y sont pas contenues d'une manière également certaine et également formelle.

149. Cette proposition *Dieu est éternel*, peut, en effet, se décomposer en deux assertions : la première de ces assertions, c'est qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *ni commencement*, *ni fin* ; la se-

conde, c'est qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *aucune succession*. « Ex duobus, dit saint Thomas d'Aquin (1), æternitas notificatur : 1° ex hoc quod id quod est in æternitate est interminabile, id est principio et fine carens ; 2° per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens ». Or l'une de ces assertions peut être renfermée moins explicitement et moins clairement que l'autre dans le terme *éternel*, et par conséquent dans la définition du concile. Il y a donc lieu de se demander séparément pour chacune de ces assertions, si elle est de foi catholique. C'est ce que nous allons faire.

La première assertion, savoir qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *ni commencement, ni fin*, est incontestablement de foi catholique ; car, si le mot *éternel* a un sens, c'est à tout le moins celui-là. La tradition à cet égard est d'ailleurs absolument unanime. La solution de notre question est donc facile en ce qui concerne cette première assertion.

150. Passons à la seconde assertion. Elle consiste à dire qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu *aucune succession*. Cette seconde assertion est-elle de foi catholique comme la première? Nous ne trouvons presque pas de théologiens qui se le soient demandé. Quelques-uns cependant l'ont fait ; mais, comme on va le voir, ils sont loin d'être d'accord.

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas de l'affirmation qu'il ne peut y avoir en Dieu *aucun changement*. Cette affirmation est certainement de foi catholique, puisque l'immutabilité de Dieu est définie. Mais il s'agit d'une autre affirmation qui tient à la fois à l'éternité et à l'immutabilité de Dieu, savoir qu'il n'y a en ce Dieu immuable et éternel *aucune succession* d'instants.

Le Père Kleutgen (2) n'hésite pas à dire que cette proposition est de foi catholique. Voici sa raison. Il est certain, dit-il, que l'éternité de Dieu est un dogme de foi. Or, dans l'Eglise, on a toujours compris l'éternité de Dieu suivant la définition de Boèce, et cette définition exclut de Dieu toute succession. Donc c'est un dogme de foi qu'il n'y a en Dieu aucune succession.

Mais voici deux autres théologiens d'un avis tout opposé. Suivant eux, on peut admettre et on a admis une existence successive en Dieu, sans être hérétique, et qui plus est, sans sortir du champ des opinions librement soutenues dans l'Eglise. Ces deux théologiens sont Lafosse et Bonal.

Lafosse publia en 1730 un traité de Dieu. Il l'édita sous le nom de Tournely. Cela a fait croire souvent que le traité de Lafosse était un résumé du traité *de Dieu* de Tournely : c'est une erreur. Pour ce qui est en particulier du point qui nous occupe, Tournely ne dit

(1) *Sum. theol.*, 1 p., q. 10, art. 1.
(2) *Institutiones theologicæ* (1881), t. 1, n. 350.

absolument rien de ce que nous allons lire dans Lafosse. Nous n'oserions même affirmer que la première édition de Lafosse est sur ce point conforme aux suivantes. Nous n'avons, en effet, sous les yeux qu'une seconde édition qu'il donna en 1746. Le chapitre sur l'éternité de Dieu de cette seconde édition, est reproduit dans une troisième édition revue par Legrand, et reproduite elle-même au tome VII du *Cursus completus* de Migne.

Dans ce chapitre, Lafosse expose qu'il y a deux notions de l'éternité de Dieu admises par les théologiens, celle de Boèce qui exclut toute succession, et une autre qui admet en Dieu une succession d'instants. La première notion, dit-il, a été universellement reçue presque jusqu'à notre temps. La seconde a été proposée par divers auteurs qui d'ordinaire suivent les opinions scotistes. Lafosse combat cette nouvelle notion ; mais il la traite en opinion soutenable. Il dit même que cette question de l'existence successive ou non successive de Dieu, est de celles qu'on ne peut trancher avec certitude et qui appartiennent surtout à la métaphysique.

On lisait, d'autre part, jusqu'à ces dernières années dans les *Institutiones theologicæ* de M. Bonal, qui sont estimables à bien des titres et qui servent de manuel théologique dans un grand nombre de séminaires (1) : « En quoi consiste l'éternité de Dieu ? *Réponse.* Il y eut jadis entre thomistes et scotistes des controverses fameuses sur ce point. Le système des scotistes est contenu dans ces trois assertions : 1° L'éternité de Dieu est successive et formée de formalités en nombre infini soit dans le passé, soit dans l'avenir, qui se succèdent perpétuellement. Chacune de ces formalités est un instant réel ; la pluralité de ces formalités qui se succèdent constitue la durée, et l'éternité est le nombre infini dans le passé et dans l'avenir des formalités qui se succèdent ; 2° Cette éternité est intrinsèque à Dieu de telle sorte qu'en perdant une formalité, il en reçoive sans cesse une nouvelle ; 3° Ce flux perpétuel et continu d'instants réels ne détruit en aucune manière l'immutabilité de Dieu ; car la nature divine restant toujours la même existe tout entière en même temps ; à chaque formalité qui disparait, il en succède une autre absolument égale. Aussi voici quelle est, suivant les scotistes, la vraie définition de l'éternité : *Duratio Dei totius simul carens principio et fine* ».

M. Bonal résumait ensuite, comme étant l'opinion des thomistes, la doctrine que nous avons exposée plus haut, et la déclarait non

(1) 13ᵉ édition (1879), t. II, p. 148. Nous ne possédons point les éditions suivantes ; mais M. Bonal ayant lu dans le *Prêtre*, l'article que nous reproduisons ici, nous a écrit qu'il avait fait disparaître de ces éditions le passage que nous critiquons.

pas de foi, non pas même certaine, mais beaucoup plus probable que l'autre.

Il y avait donc loin du P. Kleutgen à M. Bonal. Le premier soutient que jamais théologien catholique n'a admis de succession en Dieu et qu'on n'en peut admettre sans hérésie ; le second ne voyait là aucune erreur théologique, mais une opinion qui a été soutenue par les scotistes.

151. Nous avons voulu recourir à Scot et aux scotistes, pour savoir si cette dernière assertion avait quelque fondement. Mais nous n'avons rencontré ni dane Scot, ni dans aucun scotiste ancien ou moderne, trace de la doctrine qu'on leur impute. Ou plutôt nous avons trouvé tous ces auteurs d'accord à soutenir la doctrine que M. Bonal présentait comme une opinion thomiste,

Scot se demande si la notion d'éternité est négative ou positive ; mais à ses yeux il est indubitable qu'elle exclut toute succession d'instants. Aussi s'approprie-t-il la définition de Boèce. C'est ce que nous avons lu dans divers endroits de la grande édition que Wadding a donnée de ses œuvres (1).

Tous les scotistes que nous avons consultés sont absolument du même avis. Ils ne supposent pas que le sentiment contraire ait jamais eu de partisans, et admettent, comme Scot, la définition de Boèce. Or, nous avons recouru aux scotistes des derniers temps, à Pitigien (2), à Frassen (3), à Boyvin (4), à Ferrari de Nodoetia (5).

Mais des adversaires imputent quelquefois à une école des opinions qu'elle rejette. Le système que M. Bonal appelait scotiste n'aurait-il pas été attribué de cette manière aux disciples de Duns Scot ? — Non. Suarez, en qui on entend toute l'Ecole (6), et Jean de S. Thomas, l'auteur classique des thomistes (7), disent au contraire que Duns Scot fait consister l'éternité dans l'absence en Dieu de succession, de fin et de dépendance. Billuart, qui édita sa célèbre théologie thomiste au milieu du XVIIIe siècle (1746-51), ne suppose pas que jamais école catholique ait admis en Dieu aucune succession. Enfin Lafosse lui-même nous déclare que personne ne l'a admis jusqu'à son temps. Il nous apprend en plus que cette manière de voir a été mise en circulation, non point par les scotis-

(1) *Quæstiones quodlibetales*, q. 6, n. 13, t. XIII, p. 150 ; — *de Rerum principio*, q. 19, art. 1, n. 1, t. III, p. 170 ; — *IV Physic.*, q. 18, n. 3, t. I, p. 301.

(2) *Commentaires sur la Physique de Scot*, édités de 1613 à 1618 et insérés dans l'édition de Scot de Wadding, t. I, p. 301.

(3) *Scotus Academicus seu Theologia Scoti*, 1672, tract. 1, disp. 3, art. 4, q. 1, t. I, p. 155.

(4) *Philosophia Scoti*, 1690 et 1734. *Physica*, I p., q. 2, p. 253.

(5) *Philosophia peripatetica, propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti*, 2a editio, 1754, t. II, p. 216, 217.

(6) *Disputationes metaphysicæ*, d. 50, sect. 4, n° 9.

(7) *Cursus theologicus*, 1 p., q. 10, art. 1, n° 7.

tes, mais par des hommes qui partagent ordinairement les opinions scotistes.

152. Où donc M. Bonal avait-il puisé l'exposé de son prétendu système scotiste ? Cet exposé est un des rares passages qu'il a conservés de l'ancienne *Théologie de Toulouse*, qui lui a servi de canevas. Il se retrouve d'ailleurs pour le fond dans l'ancienne Philosophie de Lyon (1784), dans la Philosophie de Manier, que l'on suivait encore dans plusieurs séminaires il y a vingt ans, dans la Philosophie de Branchereau, publiée en 1849 et retirée du commerce par son auteur. Ce dernier attribue le fameux système aux anciens scotistes et il renvoie à la Philosophie de Toul, éditée en 1769. Cette Philosophie de Toul semble, en effet, la première qui ait présenté ce système comme propre aux scotistes. Autant que nous pouvons le savoir, c'est elle qui donna naissance au courant malheureux, dont nous venons de suivre la marche.

La méprise de cette philosophie vint-elle d'une fausse interprétation des assertions que nous allons retrouver dans Lafosse? ou bien y eut-il, au milieu du XVIII[e] siècle, des scotistes qui défendirent la théorie de la succession en Dieu, comme une théorie de l'école franciscaine? Nous ne savons ; mais cela nous importe peu ; car ces scotistes, s'ils existèrent, furent une exception. De quelque source que viennent les assertions de la Philosophie de Toul, relativement à la doctrine scotiste sur l'éternité de Dieu, ce sont des assertions fausses, à les considérer en elles-mêmes. Il n'y a par conséquent point à en tenir compte.

Pour les auteurs qu'elles ont induits en erreur et qui, tout en combattant cette prétendue doctrine scotiste, lui ont accordé la valeur d'une opinion théologique, ils ne sont ni assez nombreux, ni assez bien au courant du sujet qu'ils traitent, pour que leur manière de voir doive être prise en considération.

Restent Lafosse et ceux de ses contemporains à qui il impute d'avoir admis en Dieu une existence successive. Il nous apprend que ces contemporains étaient de ceux qui prenaient ordinairement parti pour les opinions scotistes. L'histoire de la philosophie nous les fait mieux connaître. C'était le philosophe protestant Clarke, qui lui-même s'appuyait sur le sensualiste Gassendi et sur le ministre protestant Tillotson (1).

Clarke est assurément un philosophe de valeur. Il a défendu les vérités de la religion naturelle contre les attaques des incrédules de son temps. Sa théorie sur l'éternité de Dieu semble aussi avoir trouvé quelques partisans respectables. C'est pour cela, sans doute,

(1) Voir Clarke, *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*, ch. VI, publié dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. V, col. 976.

que Lafosse n'osa la taxer d'erreur et qu'il la rangea parmi les opinions qu'on était en droit de soutenir malgré leur nouveauté (1). Lafosse a donc subi l'influence des circonstances où il écrivait, il a manqué cette fois de l'indépendance qui est nécessaire aux théologiens, lorsqu'ils apprécient les doctrines de leur temps. Son jugement ne doit donc pas être la règle du nôtre.

153. Pour savoir si l'existence de Dieu peut être regardée comme successive, c'est à la tradition catholique absolument unanime avant Clarke et moralement unanime après lui, qu'il faut nous adresser. Or cette tradition nous affirme que l'éternité exclut de Dieu toute succession. Cette doctrine est par conséquent théologiquement certaine. On ne peut la combattre ni la mettre en doute, sans tomber dans l'erreur et pécher contre la foi.

Dirons-nous donc avec le P. Kleutgen que cette doctrine est de foi catholique? Dirons-nous que le système de Clarke est une hérésie? Nous ne croyons pas pouvoir aller jusque-là. Pour qu'une vérité soit de foi catholique, il faut en effet qu'elle soit proposée explicitement à la foi de toute Eglise comme certainement révélée, ou bien par une définition solennelle de l'Eglise, ou bien par l'enseignement unanime de ses pasteurs et de ses docteurs.

Or, cette proposition : « *Il n'y a en Dieu aucune succession* » remplit-elle ces conditions? Nous ne le voyons pas clairement.

On nous dit sans doute que le quatrième Concile de Latran et le Concile du Vatican ont défini l'éternité de Dieu et que cette éternité a toujours été comprise comme le fait Boèce. Cependant, si nous demandons au peuple ce qu'il appelle éternité dans le langage courant, si nous interrogeons les fidèles sur la notion qu'ils se forment de cet attribut de Dieu, ils nous répondront presque toujours que par éternité ils entendent une durée sans commencement, ni fin.

Cette conception du vulgaire est assurément moins complète et moins savante que celle de Boèce ; mais sommes-nous en droit d'affirmer que le Concile du Vatican a défini l'éternité de Dieu dans un sens plus complet et plus profond que celui qui lui est donné par

(1) Cependant l'année même où l'ouvrage de Clarke sur *l'existence et les attributs de Dieu* paraissait en Angleterre, c'est-à-dire en 1705, le recteur de l'Université de Paris proscrivait en ces termes les erreurs qu'il a enseignées sur l'éternité et l'immensité de Dieu : « Rector Parisiensis Academiæ, Professoribus Philosophiæ denuntiavit Regis voluntatem esse, ut præter errores an. 1691 *in Parisiensibus* Scholis prohibitas, *quatuor has dictiones e* Scholis eliminarent, scilicet : 1° Œternitas Dei est successiva ; 2° Spiritus extensus est ita ut totus extra se totum sit, licet ejus extensio non tota extra se ipsam *omnino sumptam sit* ; 3° Extra *mundum quædam spatia positiva* sunt, quæ ab immensitate Dei non distinguuntur. Quare Deus revera est extra cœlos ; 4° Locus sumitur ex comparatione cum immensitate Divinitatis ; tota extra se ipsam totam posita est ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, anno Domini* 1705, t. III, p. 455.

le peuple chrétien? Les pères du Concile n'ont-ils pas réformé le *schema* de notre constitution, pour le débarrasser des conceptions qui sentaient l'école et le mettre en harmonie avec la pensée du peuple chrétien?

Les théologiens enseignent tous, il est vrai, qu'il n'y a en Dieu aucune succession. Mais, en dehors du P. Kleutgen, nous n'en connaissons aucun qui ait présenté cette vérité comme un point de foi catholique. Pourrait-on en citer un seul qui ait traité d'hérétique le sentiment de Gassendi ou de Clarke? Si ces deux philosophes avaient dit de Dieu, qu'il a eu un commencement, ou qu'il aura une fin, ou qu'il est sujet au changement, on les aurait sans aucun doute traités d'athées et d'hérétiques. Pourquoi s'est-on contenté de taxer d'erreur leur théorie de l'éternité successive? N'est-ce point parce qu'elle n'était pas aussi évidemment contraire à la foi catholique? Quoi qu'il en soit, du reste, des appréciations dont le sentiment de Clarke a été l'objet, qu'on lise ce que les Pères et les théologiens enseignent au sujet de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu. On verra qu'ils insistent sur l'impossibilité d'aucun commencement et d'aucun changement en cet être infini, tandis qu'ils présentent ordinairement l'absence de toute succession dans son existence, comme une sorte de conséquence inséparablement liée à ces deux dogmes.

L'absence de toute succession en Dieu est donc, à notre avis, une vérité qui n'a point encore été définie, ni rangée d'un accord unanime parmi les dogmes de foi catholique. Ce n'est pas une opinion, c'est une doctrine certaine; mais ce n'est point non plus, à ce qu'il nous semble, un dogme de foi. Disons donc, si l'on veut, que c'est une vérité qui est presque de foi, *proxima fidei*.

Art. 34. — *L'immensité divine.*

154. La définition du Concile du Vatican sur l'immensité de Dieu renouvelle celle du quatrième Concile de Latran, sans y rien ajouter. Les deux Conciles se contentent d'affirmer la foi de l'Eglise en l'immensité divine, sans expliquer en quoi consiste cet attribut.

Nous devons donc chercher dans la tradition de l'Eglise comment elle l'entend; car il est évident que les deux Conciles ont donné aux termes qu'ils emploient, le sens dans lequel les théologiens les comprennent et les expliquent.

155. Ouvrons donc les traités des théologiens. Ils nous diront tous que l'immensité de Dieu est l'attribut, en vertu duquel il est nécessairement présent partout; celui, par conséquent, en vertu duquel il ne peut exister ni créature, ni lieu, ni espace auquel Dieu ne soit présent.

La plupart (1) ajoutent que Dieu est présent aux créatures de trois façons principales : 1° par sa *puissance* qui produit et tient sous sa dépendance toute activité créée ; 2° par sa *présence* qui met à nu sous son regard tout ce qui existe ; 3° par son *essence* et sa *substance* qui, étant nécessaire et infinie, se trouve nécessairement tout entière en tout lieu. Mais la première et la seconde manière dont Dieu est ainsi présent à tous les êtres, ne diffèrent pas de sa toute-puissance et de sa science infinie. Aussi ce qui fait de l'immensité de Dieu un attribut distinct, ce qui la constitue à proprement parler, c'est qu'il faut que la *substance* divine soit partout.

Cette immensité ne consiste pas simplement dans la présence de Dieu en tous lieux ; autrement l'immensité n'aurait pas été en Dieu avant la création et elle aurait pu, avec un autre ordre de choses, se trouver dans un esprit créé qui animerait tout l'univers. Elle consiste dans la *nécessité que Dieu soit partout où des créatures existeront*. Cette nécessité était en Dieu avant qu'il créât aucun être et qu'il existât aucun espace, comme l'éternité était en Dieu avant qu'il y eût aucune créature et aucune durée successive. Cette nécessité ne peut appartenir qu'à Dieu : car, alors même qu'un esprit serait présent partout et aurait l'ubiquité, Dieu pourrait, à son gré, créer d'autres mondes où cet esprit ne serait pas ; il faut au contraire que Dieu soit dans tous les mondes qu'il créera. *L'immensité est donc bien un attribut qui entre dans la constitution de l'essence divine et qui lui appartient exclusivement.*

Comme l'essence de Dieu est spirituelle et indivisible, il faut aussi qu'elle soit présente tout entière à chaque créature et à chaque lieu. Ne nous imaginons donc point que la substance de Dieu se développe dans les espaces pour les remplir de ses diverses parties, comme notre corps remplit de sa tête, de sa poitrine et de ses bras le lieu qu'il occupe. Non, Dieu est dans chaque lieu de l'espace à la manière des esprits ; il est tout entier dans chaque lieu, sans se diviser, ni se multiplier.

Ceux qui pensent que Dieu n'est point présent partout d'une présence corporelle sont donc dans le vrai. Il est par conséquent inutile de remarquer avec Petau (2) qu'ils ne disent rien de contraire à la définition du Concile de Latran, ni à celle du Concile du Vatican. Ce qui a été défini par ces Conciles, ce qui est de foi catholique, c'est que la substance de Dieu est et doit être tout entière présente à toute créature et à tout lieu existant. C'est, en effet, ce qu'exprime l'immensité, telle qu'elle est entendue unanimement dans l'Église.

(1) S. Thomas d'Aquin, *I Sent.*, dist. 37, q. 1; a. 2 ; — *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 3.

(2) *De Deo*, lib. III, cap. VII, n. 5.

Art. 35. — *L'incompréhensibilité divine.*

156. Le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu est un de ceux dont l'explication approfondie divise le plus les théologiens, à cause des mystères qu'il renferme. Cependant il est plus difficile encore d'en parler en français qu'en latin; et cela parce que, dans le langage usuel, nos mots français *comprendre* et *incompréhensible* n'ont pas tout à fait la même signification que les mots *comprehendere* et *incomprehensibilis* dans le latin des théologiens et des Conciles de Latran et du Vatican, qui ont défini que Dieu est *incomprehensibilis*.

Pris dans son acception courante, notre verbe français *comprendre* traduit le mot latin *intelligere*; il exprime l'acte d'intelligence par lequel nous nous rendons compte de quelque chose. Aussi la langue française appelle-t-elle *incompréhensible* ou impossible à comprendre, ce *dont on ne comprend rien.* Notre mot *incompréhensible* est donc synonyme du mot *inintelligible*, avec cette seule différence que l'on traite d'*inintelligible* ce qui ne se comprend point à cause de l'obscurité de l'objet; tandis qu'on nomme *incompréhensible* ce qui ne se comprend point soit à cause de l'obscurité de l'objet, soit à cause de la faiblesse de l'intelligence qui cherche à comprendre.

Le mot latin *comprehendere* des théologiens a une autre acception. Il exprime l'action de prendre possession, ou plutôt d'être en possession d'un objet. Aussi la possession de la béatitude du ciel est-elle appelée *comprehensio*, par comparaison avec l'espérance que nous avons d'arriver au ciel avant de le posséder. Quand on l'a appliqué à l'intelligence de l'infinie perfection de Dieu, le terme théologique *comprehensio* a donc exprimé naturellement la pleine possession ou la pleine intellection de cette infinie perfection. Cette pleine intellection ne peut être que le fait d'une intelligence infinie. Elle ne peut donc être en aucune créature. C'est ce que les théologiens affirment en disant que Dieu est *incomprehensibilis*. Ce qui signifie que Dieu est un objet dont la pleine intellection (*comprehensio*) est impossible à aucune créature.

Comme notre constitution du Concile du Vatican est formulée en latin théologique, en appelant Dieu *incomprehensibilis*, elle a donc défini que la nature de Dieu ne peut être comprise pleinement.

L'*incompréhensibilité* de Dieu qui nous occupe consiste par conséquent en ce qu'il ne peut être *pleniement compris* par aucun autre que lui-même.

Nous ne disons pas qu'elle consiste en ce qu'il ne peut être compris comme il se comprend lui-même; car autrement tous les êtres seraient incompréhensibles, attendu que tous sont compris par Dieu d'une manière qui dépasse infiniment la nôtre. Nous disons qu'elle

consiste en ce que Dieu ne peut être *compris pleinement* ; et l'incompréhensibilité ainsi définie est un attribut qui ne peut appartenir qu'à Dieu ; car il n'est point de créature qui ne puisse être comprise pleinement par une intelligence finie plus parfaite qu'elle. Pour Dieu, son infinie perfection le met au-dessus de la pleine intellection d'aucune créature existante ou possible.

L'incompréhensibilité ainsi entendue est également un attribut *absolu* qui appartient à Dieu, indépendamment de l'existence d'aucune intelligence finie. Cela n'est pas moins évident. C'est pour cela qu'à la suite de toute la tradition, les Conciles de Latran et du Vatican ont placé l'incompréhensibilité, avec l'éternité, l'immensité et l'infinité, parmi les attributs distinctifs et constitutifs de la nature divine.

157. Cette incompréhensibilité exprime plusieurs vérités que nous allons parcourir successivement, pour apprécier si elles sont de foi catholique en vertu des définitions de Latran et du Vatican, et d'après l'enseignement commun de l'Eglise.

Une première vérité que l'incompréhensibilité divine renferme, c'est que l'essence de Dieu ne peut être comprise par l'homme, tel qu'il existe ici-bas, avec ses lumières naturelles. De l'avis de tous les théologiens, la définition de l'incompréhensibilité de Dieu suffirait à ranger cette première vérité parmi les dogmes de foi catholique.

Vasquez (1) et quelques autres théologiens, au nombre desquels le P. Casajoana (2) range Arriaga et Merati, ont réduit à ce seul point ce qui est défini sur l'incompréhensibilité ; mais la masse des auteurs (3) enseignent qu'il est en même temps défini, et par conséquent de foi catholique, que la pleine intellection de Dieu est impossible à toute créature laissée à ses seules forces naturelles. C'est, en effet, à tout le moins, le sens donné au mot *incompréhensible* par toute la tradition et par nos Conciles.

Mais notre définition condamne-t-elle ceux qui soutiendraient que la *compréhension* ... ou pleine intellection de Dieu peut être donnée surnaturellement à une créature, avec la vision béatifique ? En fait tous les théologiens enseignent qu'aucun bienheureux n'a reçu cette pleine intellection, et que la divine humanité de Jésus-Christ elle-même ne la possède point. Cela rend insoutenable le sentiment que nous venons d'indiquer. Mais on peut se demander pourtant si ce sentiment est hérétique, en vertu de la définition de l'incompréhensibilité de Dieu. Les théologiens qui se sont posé cette question, ne la résolvent point dans le même sens. Cependant, la plupart estiment qu'il serait contraire à la définition de Latran de penser

(1) *In Primam partem*, d. 52, n. 10.
(2) *De Deo*, n. 76.
(3) Voir Suarez, *de Deo*, lib. 2, c. 5.

qu'il est possible qu'aucune créature soit élevée surnaturellement jusqu'à la *compréhension* de Dieu. C'est bien, en effet, ce que paraissent exprimer les définitions de Latran et du Vatican, puisqu'elles présentent l'incompréhensibilité de Dieu, comme tenant à une perfection aussi incommunicable que son immensité et son infinité.

158. Nous avons indiqué en quoi consiste l'incompréhensibilité de Dieu et ce qui a été défini à ce sujet par notre Concile. Notre tâche semblerait donc terminée. Cependant nous avons laissé de côté une question qu'il faut résoudre pour bien entendre l'incompréhensibilité de Dieu.

Voici cette question. On explique ordinairement la vision béatifique du ciel par comparaison avec notre connaissance naturelle de Dieu. Sur la terre, dit-on, nous n'arrivons à concevoir Dieu que par analogie avec les créatures. Aussi, comme Dieu est infiniment au-dessus de ces créatures, nous est-il impossible de nous rendre compte ici-bas de son essence et de ses attributs. Mais, il n'en est plus de même dans le ciel pour les bienheureux. La vision béatifique est, en effet, un acte d'intelligence par lequel ils connaissent l'essence de Dieu en elle-même et comme il la connaît, un acte par lequel ils voient ce qui est nécessairement en Dieu, par lequel ils entendent clairement ce qui pour nous ici-bas est mystère dans son essence, dans ses attributs, dans sa trinité. La *vision intuitive du ciel* comparée à notre connaissance naturelle de la terre, nous apparaît donc comme une véritable intelligence de l'essence de Dieu, et tel est bien en effet son caractère. Mais, s'il en est ainsi, en quoi consisterait la *compréhension* de Dieu et comment diffère-t-elle de la vision intuitive? Voilà la question qu'il nous faut résoudre.

Nous avons dans ce qui précède les éléments de sa solution. La vision intuitive nous donnera une véritable intelligence de l'essence de Dieu, tandis que la compréhension consisterait dans la pleine et infinie intelligence de cette essence.

Mais une autre question se pose. Si nous comparons la compréhension que Dieu a de son essence, à la vision intuitive qui *nous* en sera donnée, d'où faudra-t-il faire dériver la plénitude de cette compréhension, ou plutôt comment faut-il expliquer que notre vision intuitive de Dieu n'ira pas jusqu'à cette plénitude. Ce sera certainement parce que nous ne connaîtrons point en Dieu tout ce qu'il y voit lui-même ; ce sera en même temps parce que notre intelligence finie sera impuissante à le comprendre avec une intensité infinie. Ce sera donc à la fois par défaut d'étendue et par défaut d'intensité. Mais est-ce dans ce défaut d'étendue ou dans ce défaut d'intensité, qu'il faut chercher la raison fondamentale des limites de la vision intuitive?

Les théologiens ne s'accordent pas sur ce point. Nous renvoyons

nos lecteurs à Suarez (1), et parmi les contemporains, à Franzelin (2), qui la place dans le défaut d'intensité, et à Casajoana (3), qui la place, au contraire, dans le défaut d'étendue.

Art. 36. — *L'infinie perfection de Dieu.*

159. L'Eglise a toujours cru comme un dogme révélé, que *Dieu est infini en intelligence, en volonté et en toute perfection.* Cependant jusqu'au Concile du Vatican, ce dogme n'avait été défini expressément par aucune constitution de Concile œcuménique ou de Souverain Pontife. La perfection de la nature divine fut, il est vrai, affirmée par le quatrième Concile de Latran qui s'exprimait en ces termes (4) : « La vérité dit : Soyez parfaits, de même que votre Père céleste est parfait ; comme si elle disait plus clairement : Soyez parfaits de la perfection de la grâce, *de même que votre Père céleste est parfait de la perfection de sa nature* ». Mais cette affirmation y était émise en passant, et sous forme de considérant. On ne saurait, par conséquent, y voir une définition. C'est donc le Concile du Vatican qui a le premier consacré par un jugement solennel et exprimé en une formule authentique la foi de l'Eglise sur ce point.

160. Etudions les termes dont les Pères du Saint Concile se sont servis.

Ils avaient exprimé en un seul mot les autres attributs constitutifs de l'essence de Dieu, son éternité, son immensité, son incompréhensibilité. Pourquoi ont-ils jugé à propos de développer davantage leur pensée, au sujet de son infinité ? C'est sans doute pour écarter diverses erreurs de notre temps.

Nous allons voir que Dieu ne saurait être infini, sans posséder toute perfection. Déclarer qu'il est infini en toute perfection, c'est donc, d'une certaine façon, répéter la même affirmation sous deux formes. Le saint Concile a voulu le faire. Voici pour quelle raison. Le mot *infini* a été entendu dans des acceptions assez diverses. Les anciens philosophes ont souvent appelé *infini*, ce qui n'est pas achevé, ni complètement déterminé. Hegel et d'autres philosophes contemporains ont enseigné, de leur côté, que l'être *infini* formé de toutes les perfections possibles, est un idéal qui tend à se réaliser, mais qui ne pourra jamais l'être. En définissant qu'il existe un Dieu *infini en toute perfection*, notre constitution précisait le sens qu'elle donnait au terme *infini* ; elle écartait l'erreur dans laquelle

(1) *In 3 p.*, d. 26, sect. I, et *de Deo*, lib. 2, c. 19 et 22.
(2) *De Deo*, th. XVIII.
(3) *De Deo*, n. 77-85.
(4) Cap. *Damnamus.*

l'hégélianisme est tombé. C'est un motif plus que suffisant pour dire expressément que Dieu possède toute perfection, bien que cette déclaration soit déjà renfermée dans celle de son infinité.

161. Mais non content de déclarer que Dieu est *infini en toute perfection*, pourquoi notre Concile a-t-il ajouté qu'il est infini *en intelligence et en volonté*? C'est une seconde question qu'il y a encore lieu de se poser. L'intelligence et la volonté sont, en effet, des perfections. Il n'était donc point nécessaire de les nommer, du moment qu'on affirmait en général que toutes les perfections sont en Dieu. — Cela n'était pas nécessaire sans doute, mais cela était utile ; car on condamnait ainsi plus explicitement le panthéisme matérialiste, qui a aujourd'hui de si nombreux représentants et suivant lequel la divinité ne serait autre chose qu'une nécessité aveugle et impersonnelle, c'est-à-dire une loi fatale sans intelligence et sans volonté. C'est donc avec grande raison que le saint Concile a voulu définir ces deux perfections de Dieu d'une façon spéciale, en même temps qu'il affirmait toutes les autres d'une manière générale.

162. Remarquons en passant que notre Constitution ne s'est point servie de la formule, par laquelle un grand nombre de philosophes spiritualistes contemporains expriment que Dieu n'est pas un être aveugle et impersonnel. Ces philosophes disent que Dieu est un être *personnel*. Cette manière de parler de la nature divine contredit l'erreur des matérialistes ; mais elle a l'inconvénient de laisser entendre qu'il n'y a en la nature divine qu'une seule personne. Or, l'Eglise croit en la trinité des personnes divines.

163. Notons encore que le texte qui exprime que Dieu est infini en toute perfection, *omnique perfectione infinitum*, fut l'objet de deux amendements à peu près équivalents. Furent-ils proposés par deux pères différents ? Nous ne savons ; mais il paraît plus probable qu'ils émanaient du même auteur ; car ils se produisirent à deux lectures différentes du *schema*. Une première fois, on demanda de substituer à la rédaction que nous avons, les mots : *natura sua perfectissimum et infinitum* (1) ; une seconde fois on exprima le vœu que la proposition *in* y fût ajoutée et qu'on lût : *in omni perfectione infinitum* (2).

On donna pour raison de ces amendements que la rédaction *omni perfectione infinitum* paraissait insinuer que l'*infinité* de Dieu résulte de la simple accumulation en lui, de toutes les perfections que les créatures nous manifestent. Mais la Députation de la foi en jugea autrement. Aussi son rapporteur, Mgr Gasser, évêque de Brixen, fit-il maintenir la rédaction primitive. « Tous les théologiens s'ac-

(1) Document XII, § 1.
(2) *Ibid.*

cordent à admettre, dit-il (1), qu'on peut et qu'on doit attribuer à Dieu les perfections de tous les êtres, parce qu'elles sont en lui comme en leur cause efficiente, et par conséquent d'une manière éminente. Rien n'empêche donc d'affirmer qu'il est *omni perfectione infinitus*. Il est vrai que cette phrase serait répréhensible, si l'on entendait les perfections en question dans un sens fini ; car l'accumulation de perfections finies ne saurait constituer un être infini ; mais il n'y a pas un seul mot dans notre texte qui donne prise à une pareille interprétation ».

164. Maintenant que nous savons pourquoi le Concile du Vatican s'est arrêté à cette formule *intellectu ac voluntate, omnique perfectione infinitus*, cherchons à nous rendre compte de la doctrine qu'elle exprime. Quand nous saurons en quel sens Dieu est *infini en toute perfection*, il nous sera facile de voir en quel sens il est infini *en intelligence et en volonté*. Commençons donc par chercher comment toute perfection est dans sa nature infinie.

De même qu'on appelle *parfaite* une œuvre qui est complètement achevée et à laquelle on ne peut rien ajouter qui la rende meilleure, ainsi appelle-t-on *perfection* ce qui contribue à parfaire quelque chose, ce qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir. C'est en ce sens qu'on dit que des nuances mieux ménagées et plus moelleuses donnent à un tableau plus de perfection. Mais tant qu'on parle de degrés dans le mieux, on n'est pas arrivé à la perfection complète et proprement dite. La *perfection complète* et *proprement dite* consiste, en effet, en la possession par un être de tout ce qui est le meilleur pour lui. Ainsi un tableau aurait toute sa perfection, s'il était impossible de l'améliorer en rien.

Cette *complète perfection* varie avec la nature des êtres. Il est facile de s'en rendre compte. Ainsi ce qui fait la perfection d'un tableau n'est point ce qui fait la perfection d'une mélodie. Ce qui rend un cheval parfait serait souvent un défaut dans un rosier ; comme ce qui rend un rosier parfait serait souvent déplacé dans un cheval. La complète perfection n'est donc pas la même dans les êtres divers. Par conséquent, elle n'a rien d'absolu ; elle est au contraire *relative* à leur nature et aux conditions où ils se trouvent.

Mais la *perfection* peut se comprendre dans une autre acception et être *absolue*. Pour cela, il suffit de l'entendre non plus de ce qui est meilleur pour telle ou telle nature, mais de ce qui est meilleur pour l'ensemble des natures existantes ou possibles. La perfection ainsi envisagée ne sera plus relative à une nature spéciale, mais relative à toutes les natures, ou en d'autres termes *absolue*.

C'est en prenant le mot perfection dans ce sens absolu, qu'on

(1) Document XII, § 1.

pourra comparer la perfection des divers genres d'êtres. C'est ainsi qu'on dit qu'un homme est plus parfait qu'un lion, et qu'un lion est plus parfait qu'un chêne. Dans ce sens absolu, la perfection sera complète, lorsqu'elle ne pourra être dépassée, ni égalée en aucune espèce d'être. La perfection absolue et complète est donc la plus grande qu'aucune nature puisse posséder.

C'est précisément cette perfection absolue et complète que Dieu possède, d'après le Concile du Vatican. C'est, en effet, en ce sens que toute la tradition a toujours affirmé que Dieu est parfait. Du reste le Concile a écarté toute autre acception qu'on pourrait donner au mot *perfection*, en déclarant que la perfection dont il parle, est dans un être infini ; *perfectione infinitum*. Montrons-le.

Nous l'avons déjà dit, le mot *infini* ne signifie point ici ce qui est illimité, ou en voie de se parfaire ; il s'applique à un être achevé et parfait, puisque cet être est appelé infini en toute perfection, *omni perfectione infinitum*. Or un infini achevé et parfait ne peut être que celui dont les perfections sont sans bornes et sans mélange. Le mot *infini* est donc entendu par notre Concile dans l'acception que tous les théologiens de notre temps lui donnent, en l'appliquant à Dieu. L'infini est ici le contraire de ce qui est fini ou de ce qui est limité dans sa perfection.

Cela posé, revenons aux notions que nous donnions tout à l'heure de la *perfection absolue* et de la *perfection relative*. La *perfection absolue*, disions-nous, est celle qui met une nature au-dessus de toutes les natures possibles, tandis que la *perfection relative* est celle qui laisse une nature au rang plus ou moins élevé qu'elle occupe.

Il est évident que la *perfection absolue* ne peut se trouver que dans une nature infinie, et que les natures finies ne sont susceptibles que d'une *perfection relative*. Si élevée, en effet, qu'on suppose une nature finie, du moment qu'elle est finie, elle a des bornes dans sa perfection ; elle n'a point par conséquent toute la perfection dont les êtres sont susceptibles ; elle n'a point par conséquent la perfection absolue.

La nature infinie étant sans bornes dans sa perfection, possède, au contraire, nécessairement la perfection absolue. Si elle n'avait pas, en effet, toute la perfection qui peut exister, elle ne serait pas infinie.

On le voit donc, en affirmant que la nature divine est infinie, le Concile affirmait par le fait même que sa perfection est la *perfection absolue*.

165. Approfondissons encore davantage ce texte si fécond en enseignements. On nous affirme que Dieu est *infini en toute perfection*. Nous avons déjà remarqué qu'on voulait ainsi aller au devant de diverses erreurs contemporaines. Mais n'aurait-on pas mieux

fait de dire que Dieu est *infini* et *absolument parfait*, comme un amendement le proposait ? — On s'est servi des termes *perfectione infinitum*. Est-ce que la perfection de Dieu se distingue de sa nature infinie, comme notre perfection relative se distingue de notre nature finie ? — Non content d'affirmer que Dieu est infini en perfection, on a ajouté qu'il est infini en toute perfection, *omni perfectione*. Est-ce qu'en Dieu les perfections sont multiples ? Est-ce qu'en lui elles sont diverses les unes des autres, comme nos perfections bornées sont multiples et diverses ?

Non assurément, toute la tradition catholique nous affirme et le Concile remarquera lui-même un peu plus loin, que Dieu est tout à fait simple, *omnino simplex*. Ses perfections du reste ne sont pas autre chose que sa nature infinie elle-même ; attendu qu'elles existent par la nécessité de sa nature. En outre, ces perfections si diverses que soient les notions que nous nous en faisons, son éternité, son immensité, son intelligence, sa volonté, et toutes les autres ne sont en lui qu'une seule et même chose.

Pourquoi donc le Concile a-t-il employé un langage qui nous présente la nature de Dieu, comme formée d'une perfection multiple.

En voici le motif : La définition que nous étudions a été portée pour des hommes ; il fallait donc qu'elle s'accommodât à notre manière de concevoir Dieu.

Notre entendement est, en effet, impuissant à saisir l'essence infinie de Dieu, en elle-même. Pour en comprendre quelque chose, il est réduit à se servir d'analogies tirées des créatures. Or, les créatures que nous connaissons ont une nature finie, dont la perfection peut être plus ou moins grande ; aussi distinguons-nous leur perfection de leur nature. En outre, les créatures que nous voyons, sont d'autant plus parfaites qu'elles possèdent des perfections plus nombreuses et qu'elles les possèdent à un plus haut degré. Or, comme nous ne pouvons nous faire une idée de Dieu, que par analogie avec les créatures, il faut bien que nous exprimions sa perfection infinie, comme si elle était distincte de sa nature, et comme si elle était la somme et le plus haut degré de toutes les perfections possibles. Par conséquent, c'est afin de s'accommoder à notre manière de comprendre et de nous exprimer, que le Concile a dû dire que Dieu est *infini en toute perfection*.

166. Bien que nous ne puissions connaître Dieu ici-bas que par analogie avec les êtres finis, notre entendement dispose pourtant de procédés pour se former de Dieu un concept qui ne peut s'appliquer qu'à l'être infini. Suivant les théologiens, ces procédés dont nous nous servons pour concevoir Dieu par analogie avec les perfections finies, sont au nombre de trois, savoir : 1° *l'affirmation*, 2° *la négation* et 3° *l'application d'une manière éminente*.

Nous *affirmons* de Dieu toutes les perfections dont le concept ne suppose aucune imperfection, ni aucun défaut, comme l'intelligence et la volonté. Nous *nions* de ce même Dieu, toute imperfection et toute borne, en disant par exemple qu'il n'a pas eu de commencement, ni de cause, que son intelligence, sa volonté et toutes ses perfections sont sans limite. Enfin nous lui *appliquons* toutes les perfections qui sont ou pourraient être dans les créatures, en affirmant qu'elles sont en lui *d'une façon éminente*, c'est-à-dire d'une façon incomparablement plus parfaite que dans les créatures.

Ces perfections des êtres finis sont, en effet, de deux sortes.— Il en est une catégorie dont le concept suppose une imperfection ; telles sont l'étendue et la durée successive. Evidemment les perfections de cette catégorie ne peuvent être affirmées de Dieu ; mais on peut affirmer que tout ce qu'elles renferment de perfection se trouve en Dieu, sans mélange d'imperfection et par conséquent d'une façon éminente.— Il est une autre catégorie de perfections dont le concept ne suppose aucune imperfection ; telle est l'intelligence. Ces perfections doivent être affirmées de Dieu ; mais on peut en même temps affirmer qu'elles sont en lui d'une façon incomparablement plus parfaite que dans les créatures finies.

Grâce à ce triple procédé, nous pouvons nous former de Dieu une notion vraie et exclusivement propre à Dieu, bien qu'imparfaite.

Or la formule *omni perfectione infinitum* du Concile du Vatican a été formée par ce triple procédé. C'est le procédé d'*affirmation* qui a fourni le terme *perfectione* ; c'est le procédé de *négation* qui a fourni le terme *infinitus* ; c'est le procédé d'*éminence* qui a fourni le terme *omni*. Démontrons ce dernier point ; les deux autres sont évidents.

En déclarant que Dieu a *toute* perfection, le Concile n'a pas seulement entendu dire que Dieu possède toutes les perfections qui sont dans les créatures ; bien plus il n'a pas seulement entendu dire que Dieu possède toutes ces perfections au plus haut point ; il a voulu dire que Dieu possède au plus haut point toutes les perfections possibles ; il a voulu dire que Dieu possède ou plutôt que Dieu est la simple et unique perfection, qui, d'une part, est sans limite et par conséquent absolument supérieure aux perfections finies, et qui, d'autre part, contient toutes les perfections possibles. C'est pour marquer que cette perfection est unique, que le Concile a évité de se servir du pluriel *perfectionibus* ; c'est pour marquer qu'elle est Dieu même qu'il a dit que Dieu est *infini par sa perfection* ; enfin pour marquer que cette perfection équivaut à toute perfection possible, il l'a appelée *toute* perfection.

La formule du Concile exprime donc avec une précision admirable l'infinie perfection de Dieu.

167. Le Concile du Vatican a tenu à parler de l'intelligence et de la volonté de Dieu. Nous avons vu pourquoi.

Ce que nous avons dit des perfections divines en général s'applique à ces deux perfections. Elles ne diffèrent donc point de l'essence même de Dieu. Elles sont donc immuables et sans mélange d'imperfection. Elles ne sont donc point des facultés distinctes de leurs actes, comme notre intelligence et notre volonté. L'intelligence de Dieu est par conséquent la même chose que sa science. Sa volonté est la même chose que sa volition. L'une et l'autre sont infinies ; *c'est-à-dire qu'elles s'appliquent avec une intensité infinie* à un objet infini qui est Dieu lui-même. L'intelligence de Dieu est donc la science pleine et immuable qu'il a de son essence et que nous avons déjà désignée sous le nom de *compréhension*. La volonté de Dieu est l'acte immuable par lequel il s'aime et est en possession de lui-même.

Est-ce que l'intelligence et la volonté de Dieu s'appliquent aussi aux choses finies? Assurément ; mais c'est une question que la suite de ce premier chapitre de la constitution *Dei Filius* nous amènera bientôt à examiner.

Art. 37. — *Distinction de Dieu et du monde. — Ses preuves.*

168. La diversité de Dieu et du monde ressort suffisamment soit des attributs dont notre chapitre vient d'affirmer l'existence et qui constituent l'essence divine, l'éternité, l'immensité, l'incompréhensibilité et l'infinie perfection, soit de la création du monde dont il sera ensuite question.

Néanmoins le Concile a voulu définir expressément cette diversité. Il l'a même fait avec une insistance particulière ; car, après avoir affirmé positivement ce point dans son chapitre, il a tenu encore à condamner par deux canons l'erreur opposée et ses principales formes.

Cette erreur est le panthéisme, qui confond Dieu avec le monde. Déjà en 1215, elle avait été frappée dans Amaury de Chartres par le quatrième Concile de Latran (1), comme une folie plutôt que comme une hérésie ; mais elle avait relevé la tête et reprenait tant de vigueur, qu'elle avait été inscrite au premier article du *Syllabus* parmi les erreurs les plus dangereuses de notre temps. Le Concile du Vatican jugea qu'il devait lui porter un nouveau coup et for-

(1) Cap. *Damnamus* Denzinger, n. 359. Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excœcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda.

muler aussi nettement que possible la doctrine catholique menacée.

Il indique les principales preuves de cette doctrine, puis la définit. Nous allons suivre son texte. Nous considérerons donc les preuves de la distinction de Dieu et du monde dans le présent article. Nous étudierons la définition de cette distinction dans l'article suivant.

169. Avant d'aborder les preuves de la distinction de Dieu et du monde, il nous paraît utile de jeter un peu de lumière sur tout ce qui suivra, en rappelant ce qu'on entend par les termes *être, essence* et *substance*.

L'*être* est ce qui existe ou peut exister. On étend même ce nom à tout ce qui peut être connu.

L'*essence* est, suivant saint Thomas (1), ce qui fait qu'un être est de telle espèce. C'est donc ce que l'entendement conçoit comme devant se trouver dans un être pour qu'il soit de telle espèce, ou ce qu'on exprime en définissant un être ; car on exprime dans les définitions ce qui est commun à tous les êtres du genre et de l'espèce qu'on définit. Ainsi l'essence de l'homme est d'être un animal raisonnable ; car c'est là ce qui se retrouve dans tous les hommes existants ou possibles, dans les enfants et les vieillards, dans les aveugles et les hommes sains : il faut être un animal raisonnable pour être homme.

La *substance* est l'opposé des accidents. L'essence des accidents exige, d'après saint Thomas (2), qu'ils existent en un autre sujet qu'eux-mêmes. La substance est donc (3) un être dont l'essence exige qu'il existe en lui-même et non dans un autre qui lui serve de support. Ainsi nous pouvons distinguer dans un nègre ses accidents et sa substance. Les accidents sont sa couleur, son poids, sa température : autant de choses, qui pour exister exigent un sujet qu'elles affectent et qui soit noir, pesant, chaud. Sa substance, c'est son âme et son corps, qui n'existent et ne peuvent exister en un autre sujet qu'en eux-mêmes.

170. Ces notions posées, abordons les preuves de la distinction de Dieu et du monde. Le Concile les formule en ces termes : *Dieu étant une substance spirituelle unique de sa nature, tout à fait simple et immuable, cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis.*

En disant que Dieu est une *substance*, le Concile ne prétend pas donner là une preuve qu'il est distinct du monde ; cette preuve ressortira des caractères de la substance divine qui vont être énumérés. Le qualificatif *spirituel*, appliqué à la substance divine, en

(1) Opusc. *De ente et essentia.*
(2) *II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2.
(3) *Ibid.* et *de potentia*, q. 7, a. 4 ad 4.

précise la nature, sans marquer non plus un caractère qui prouve sa séparation du monde ; car il y a dans le monde fini des substances spirituelles. Aussi ce qualificatif ne se trouvait-il pas dans la première rédaction du *schema* ; mais la Députation de la foi en regarda l'introduction comme indifférente. Elle fit remarquer en outre que la spiritualité de Dieu venait d'être énoncée équivalemment, lorsqu'il avait été déclaré *infini en intelligence et en volonté* (1).

Le mot una employé par le Concile est-il invoqué ici comme exprimant, à lui seul, un caractère distinctif de Dieu ? Il en serait ainsi, si ce mot était séparé des autres attributs de Dieu par une virgule, car en ce cas il serait présenté comme un attribut de Dieu. Cette virgule existait dans le *schema* primitif ; mais elle fut supprimée dans le texte distribué pour la dernière lecture, aussi bien que dans le texte promulgué en session solennelle. On comprend, du reste, cette suppression ; car, si le mot *una* exprimait ici l'unicité divine, il y aurait une redondance inutile dans le terme *singularis* qui le suit et qui exprime la même chose, ainsi que nous l'allons dire. Il faut donc ou bien voir dans le mot *una* un simple déterminatif, ou bien le regarder comme exprimant, avec le mot *singularis* qui le complète, un même attribut de Dieu. C'est cette seconde interprétation qui nous paraît la plus vraie.

Les preuves invoquées par notre chapitre en faveur de la distinction de Dieu d'avec le monde, se trouvent donc réduites à trois : son unicité par nature, *una singularis*, sa complète simplicité, *simplex omnino*, et son immutabilité, *incommutabilis*.

Ces preuves ne sont pas l'objet de la définition du Concile ; elles ne sont point par conséquent proposées ici à notre assentiment, comme des vérités de foi catholique. C'est donc comme preuves de la distinction de Dieu et du monde que nous allons les envisager.

171. 1° Dieu est *unique par nature*. Nous traduisons ainsi les mots *una singularis*. Ces mots expriment qu'à la différence des natures finies, qui peuvent se multiplier en plusieurs individus de la même espèce, la nature divine ne saurait se réaliser qu'en un seul Dieu. En dehors du Dieu unique, aucun être ne saurait par conséquent être Dieu, ni participer à la nature divine ; l'être qui est en Dieu diffère donc absolument de l'être qui est dans les créatures. Il s'ensuit que l'unicité de Dieu le distingue nécessairement du monde. C'est pourquoi la Députation de la foi (2) demanda le maintien du mot *singularis* dans notre texte. Elle fit remarquer, d'ailleurs, que ce terme ne supposait pas que Dieu forme une espèce d'êtres : assertion qui serait fausse et contraire, comme nous l'allons voir, à la simplicité divine.

(1) Document XII, § I, amendement 14.
(2) *Ibid.*, amendement 13.

172. 2° *Dieu est tout à fait simple, simplex omnino.* La simplicité consiste à n'être point composé de parties. Or il peut y avoir dans les êtres trois sortes de composition : — une composition *physique*, qui résulte de l'union de parties réellement distinctes l'une de l'autre ; — une composition *métaphysique*, qui résulte de ce qu'un être pourrait exister ou ne pas exister, ce qui fait qu'on distingue en lui l'existence et la puissance d'exister ; — enfin une composition *logique*, qui résulte de ce que l'essence d'un être renferme, d'une part des éléments qui lui sont communs avec d'autres êtres d'un même genre, et d'autre part des éléments qui sont les caractères propres de son essence : composition d'où il suit qu'on peut définir cet être en distinguant son genre et son espèce. Du moment que Dieu est *tout à fait simple*, il n'y a en lui ni composition *physique*, ni composition *métaphysique*, ni composition *logique*.

Il n'est pas, en effet, formé, comme les corps, de parties physiquement distinctes l'une de l'autre : car, s'il était composé de parties physiquement distinctes, chacune de ces parties étant nécessaire et par suite infiniment parfaite et indépendante, constituerait à elle seule tout ce qui est requis pour la nature divine. Il n'est pas non plus le résultat de puissances mises en acte ; car son essence est d'être nécessairement ; il lui répugne donc de rien renfermer qui pourrait ne pas être. Enfin il ne peut rien exister en lui qui le fasse entrer dans un genre et une espèce d'êtres ; car, outre qu'il est unique par nature, ainsi que nous venons de le remarquer, il n'est rien en lui qui puisse lui être commun avec aucun être. Il n'est donc d'aucun genre, ni d'aucune espèce d'êtres. On ne saurait même dire qu'il forme un genre ou une espèce à part ; car cela supposerait qu'il y a en lui quelque chose qui peut se retrouver en d'autres êtres, ce qui est faux. Dieu est donc en dehors et au-dessus de toutes les espèces et de tous les genres d'êtres existants ou possibles.

Il faut conclure aussi de cette simplicité absolue qu'en lui, l'être, l'essence et la substance sont une seule et même chose.

Il s'ensuit encore que Dieu ne peut avoir ni le même être, ni la même essence, ni la même substance que le monde. Cela résulte, de ce qu'une partie des êtres qui composent le monde sont corporels et de ce qu'aucun être fini ne peut posséder la simplicité métaphysique, ni la simplicité logique qui sont l'apanage de Dieu.

173. 3° *Dieu est immuable, incommutabilis.* Il ne change point et il est impossible qu'il change. C'est la conséquence de la nécessité de sa nature, qui exclut toute contingence et par suite toute possibilité de changement. Nouvelle preuve que Dieu est un être différent des êtres finis ; car dans les êtres finis, il n'est rien qui soit

absolument nécessaire, rien par conséquent qui ne change ou ne puisse changer.

L'unicité par nature, la simplicité complète et l'immutabilité sont donc des attributs qui prouvent que Dieu est nécessairement distinct du monde.

Art. 38. — *Définition de la distinction de Dieu et du monde.*

174. Suivant l'interprétation donnée par Mgr Gasser, au nom de la Députation de la foi, notre chapitre définit que la distinction entre Dieu et le monde est : 1° essentielle et 2° infinie (1). D'autre part notre troisième canon condamne le principe du panthéisme (2) ; et comme le principe du panthéisme consiste à rejeter la distinction essentielle de Dieu et du monde, nous avons ici deux définitions de cette vérité, qui ne diffèrent guère que par leur forme, bien qu'elles se complètent. Nous allons donc les étudier simultanément ; puis nous dirons quelques mots de ce qui est ajouté de la différence infinie qui sépare Dieu du monde.

Notons au préalable que nous sommes bien en présence de deux définitions de foi catholique. L'anathème joint au canon le prouve et la manière dont le chapitre s'exprime le montre également. La formule employée par le chapitre est, en effet, impérative, *prædicandus est* ; elle affirme par conséquent que l'Eglise propose le point en question comme un dogme obligatoire et qu'elle en fait par conséquent une vérité de foi catholique. Un père du Concile avait même présenté une formule qui aurait rangé ce point de doctrine, parmi les vérités de nécessité de moyen pour le salut ; mais son amendement fut écarté (3). S'il est, en effet, de nécessité de moyen de croire en l'existence de Dieu, cette foi peut rester assez confuse, et pour avoir une foi véritable en cette existence, il n'est pas absolument indispensable qu'on saisisse la distinction essentielle de Dieu et du monde, aussi nettement qu'elle est formulée dans cette définition.

Notons encore que la rédaction du *schema* primitif portait que Dieu est distinct du monde où nous sommes, *ab hoc mundo*. C'est à la demande d'un père (4) qu'on supprima le pronom *hoc*. Il est par conséquent défini que Dieu est distinct de tout monde existant ou possible, *a mundo*, ou, comme porte le canon quatrième, des choses finies, *res finitas*, ou, comme porte le canon troisième, de toutes les choses, *omnium rerum*, qui n'ont point les attributs de Dieu.

175. Mais quelle distinction y a-t-il entre Dieu et le monde ? No-

(1) Document XII, § I.
(2) *Ibid.*, § III.
(3) *Ibid.*, § I.
(4) *Ibid.*

tre chapitre et notre troisième canon affirment que c'est une distinction réelle, substantielle et essentielle : *prædicandus est* RE *et* ESSENTIA *a mundo distinctus.* — *Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium* SUBSTANTIAM *vel* ESSENTIAM.

Il y eut des pères qui demandèrent la suppression soit du mot *re* (1), soit du mot *essentia* (2). Cette multiplication de termes leur paraissait inutile, parce qu'en Dieu, l'être, la substance et l'essence sont une seule et même chose ; mais le rapporteur de la Députation de la foi fit rejeter ces amendements, parce qu'ils étaient moins clairs et moins complets que le texte proposé, et aussi parce que les panthéistes qu'on voulait condamner distinguaient entre la substance et l'essence des choses.

Nous verrons la justesse de cette dernière raison, en étudiant plus loin les diverses formes du panthéisme. Nous nous contenterons de montrer ici quelle précision, la doctrine catholique a gagnée à l'adoption de ces termes multiples *re et essentia*, *substantiam vel essentiam*, et aussi à la forme positive et négative de nos deux définitions.

Ne suffisait-il point de définir que Dieu est essentiellement distinct du monde ? — Non, il fallait ajouter que cette distinction est une distinction de choses, *re*. Cette addition marque, en effet, que cette distinction n'est pas l'œuvre de notre esprit, mais qu'elle existe dans les choses. Ce n'est pas une distinction de raison, comme celle que nous faisons entre Léon XIII et l'ancien cardinal Pecci ; ce n'est pas une distinction virtuelle, comme celle que nous faisons entre l'éternité et l'immensité de Dieu ; c'est une distinction réelle, en vertu de laquelle Dieu et le monde ne sont pas une chose, mais deux choses ; en vertu de laquelle, Dieu dont l'existence vient d'être définie n'est pas un concept purement idéal, mais une réalité.

Etait-il bon d'ajouter que Dieu est distinct du monde par essence, *essentia* ? — Oui ; car il en résulte que Dieu se distingue du monde, non comme un individu se distingue d'un autre individu de la même espèce ; mais comme un être se distingue d'un autre être dont la nature n'a absolument rien de commun avec la sienne. Cependant entre une substance et ses accidents, il y a une distinction réelle et essentielle, il y a même, suivant la doctrine de saint Thomas, une différence qui exclut toute réalité commune. Si le Concile s'était contenté de définir qu'il y a une distinction réelle et essentielle entre Dieu et le monde, il n'aurait donc pas atteint les systèmes panthéistes qui regardent Dieu comme une substance immanente au monde et les choses finies comme les accidents de cette subs-

(1) Amendements 18 et 19.
(2) Amendements 19 et 35.

tance. Il devait par conséquent affirmer que la *substance* du monde n'est pas Dieu.

Fallait-il donc dire que Dieu et le monde sont deux substances distinctes et cela suffisait-il ?

Non ; car cette formule aurait introduit ici une question qui n'est pas en cause, celle de savoir si le monde est formé de véritables substances. En outre, cette formule n'aurait pas atteint les panthéistes qui ont regardé Dieu comme l'âme du monde et qui ont pensé que les êtres finis sont maintenus dans l'existence et animés par Dieu, comme une plante reçoit la vie de son principe vital. Saint Thomas enseigne, en effet, à la suite d'Aristote, que la matière d'une plante et son principe vital, autrement dit sa *forme*, sont deux substances distinctes, qui se complètent pour constituer une seule et même substance.

Comment le saint Concile a-t-il évité toutes ces difficultés ?

En condamnant le principe panthéiste par un canon admirable de sobriété et qui apporte à la définition positive du chapitre, un couronnement indispensable. Le Concile a prescrit de croire non pas que Dieu et le monde ne sont pas une seule et même substance (cette formule n'aurait pas atteint ceux qui regardent le monde comme un mode de la substance divine), mais que la substance de Dieu et du monde n'est pas unique et la même, *unam eamdemque*. — Elle n'est pas *unique* ; par conséquent Dieu et le monde ne forment pas un composé substantiel : Dieu n'est pas un principe vital qui anime le monde, comme la forme des scolastiques anime la matière. — Elle n'est pas *la même* ; par conséquent, sans avoir besoin de savoir si le monde est fait de substances, nous sommes sûrs que sa substance n'est point la substance divine, par conséquent qu'il n'est point un mode accidentel de Dieu.

176. Mais Dieu n'est pas seulement distinct des créatures ; en vertu des attributs que nous avons étudiés, il est encore élevé infiniment au-dessus d'elles. Aussi les Pères du Vatican ont-ils voulu définir cette élévation infinie.

Les créatures sont distinctes de Dieu : cependant elles ont besoin de lui et elles lui sont inférieures de toute manière. Dieu au contraire n'a besoin de rien, ni de personne ; il se suffit à lui-même et trouve en lui-même une parfaite béatitude, *in se et ex se beatissimus* ; il est indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui existe ou peut être conçu en dehors de lui, *super omnia quæ præter ipsum sunt vel concipi possunt ineffabiliter excelsus*. Le Concile du Vatican a rangé ces deux vérités parmi les dogmes de foi. Nous aurons bientôt occasion de revenir sur la béatitude de Dieu. Pour son élévation infinie, nous l'avons étudiée lorsque nous nous sommes occupés de

son incompréhensibilité (art. 35) et de son infinie perfection (art. 36).

Art. 39. — *Condamnation de la négation du vrai Dieu.*

177. Le premier paragraphe de notre premier chapitre enseigne l'existence du vrai Dieu, sa spiritualité et sa distinction d'avec le monde. Cependant les Pères du Concile ont voulu frapper d'un anathème formel les erreurs contraires. Ils ont condamné la négation du vrai Dieu dans le premier canon, le matérialisme éhonté dans le second, le panthéisme et ses formes dans le troisième.

Quelques Pères auraient voulu qu'on s'abstînt de formuler ces canons ; car les anathèmes qu'on y portait ne semblaient atteindre que des hommes qui ne s'inquièteraient point des peines de l'Eglise, puisqu'ils rejetaient les fondements mêmes de la foi. Mais cette manière de voir ne fut point partagée par la majorité de la Députation de la *foi*, ni par le Concile. « Assurément, dit Mgr Gasser dans son rapport (1), assurément des raisons graves militent pour l'omission de ces canons. Néanmoins la Députation de la foi, du moins sa majorité, a cru que ce premier chapitre même devait être suivi de canons, et cela principalement parce que les erreurs en question ne sont pas seulement défendues par des chrétiens baptisés qui sont membres de l'Eglise en vertu de leur baptême, mais encore parce qu'assez souvent ils les soutiennent et les défendent comme conformes à la vérité. En effet, il se trouve et surtout il s'est trouvé au milieu de nous en Allemagne, des personnes qui croyaient pouvoir accorder des systèmes philosophiques panthéistes avec la vérité catholique. Aussi pour que l'Eglise aille au-devant d'un si grand mal, la Députation de la foi a-t-elle cru qu'il fallait promulguer des canons en ce chapitre. »

Nous n'expliquerons point toutes les manières dont on a altéré les vérités relatives à Dieu créateur de toutes choses. Il suffit que l'étude de notre premier paragraphe nous ait fait connaître la doctrine de l'Eglise sur ce point. Dans les trois articles qui vont suivre, nous nous contenterons donc de déterminer quels sont ceux de ces errements, qui sont atteints directement par les anathèmes du Concile.

178. Le premier canon anathématise ceux *qui nient le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles.*

Les titres d'*unique*, *unum*, et *de Créateur et Seigneur des choses visibles et invisibles*, donnés à Dieu dans ce canon, ne sont pas l'objet de la définition. Ce sont de simples épithètes empruntées à la

(1) Document XII, § III, amendements 23 et 32.

sainte Ecriture et qui n'ont d'autre but que de qualifier le Dieu dont la négation est réprouvée. Ces appositions ont en effet dans le canon le même sens et la même portée qu'ils avaient dans la partie correspondante du chapitre. Or nous avons (130) établi, par les déclarations des rapports faits au Concile, qu'elles y étaient de simples épithètes.

Par conséquent si l'on admettait la divinité du Dieu des chrétiens, mais qu'on pensât qu'il n'est pas le seul vrai Dieu, ou qu'il n'a pas créé toutes choses, on ne tomberait point, croyons-nous, sous les anathèmes de ce canon. La condamnation portée ici n'atteindrait donc point les polythéistes qui donneraient place au Dieu des chrétiens dans leur panthéon. Elle n'atteindrait point non plus les philosophes qui enseignent que Dieu n'a point créé le monde, mais qu'il a seulement ordonné la matière à laquelle ils attribuent une existence éternelle. Notons encore que c'est la négation formelle de Dieu que notre canon anathématise. Il ne s'occupe donc point de ceux qui ignoreraient le vrai Dieu, ou douteraient seulement de son existence, sans la nier.

179. Qui donc est déclaré hérétique par ce canon ? C'est celui qui nie le vrai Dieu, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué dans l'*étude du chapitre* (133), celui qui nie le Dieu des chrétiens, envisagé d'une manière concrète.

Il en résulte que deux erreurs sont frappées : l'erreur qui consiste à nier l'existence de toute divinité, et l'erreur qui refuse de voir un Dieu véritable dans le Dieu du christianisme.

L'erreur qui consiste à ne pas reconnaître qu'il y a un Dieu porte le nom d'*athéisme*. On distingue deux espèces d'athéisme : l'*athéisme négatif* qui consiste dans la simple ignorance de Dieu, de la part de ceux qui n'auraient jamais pensé à lui et ne se seraient jamais demandé s'il existe ; l'*athéisme positif* qui rejette formellement l'existence de Dieu. Cet athéisme positif est à son tour *spéculatif* ou *pratique* : il est *spéculatif* chez ceux qui sont persuadés, au fond de leur âme, que Dieu n'existe pas ; il est pratique chez ceux qui agissent comme s'il n'y avait pas de Dieu.

Nous nous demanderons plus tard (art. 62) si l'athéisme négatif peut se rencontrer parmi les hommes. Il ne serait pas d'ailleurs atteint par notre canon, puisqu'il consiste dans l'ignorance de Dieu et que notre canon condamne la négation de Dieu. L'athéisme positif pratique qui consiste à se conduire et à parler, comme si l'on n'admettait pas l'existence de Dieu, se rencontre malheureusement trop souvent. Mais il n'est pas non plus frappé par notre canon : car pour tomber dans les hérésies anathématisées par l'Eglise, il faut adhérer intérieurement à ces hérésiées. Notre premier canon ne frappe donc que l'athéisme positif spéculatif. Mais cet athéisme

spéculatif existe-t-il ? Voyons s'il est professé dans quelque système, et si ceux qui le professent sont persuadés qu'il n'y a pas de Dieu.

180. L'athéisme consiste en une simple négation, il ne saurait donc constituer par lui-même un système ; mais il peut entrer dans diverses théories.

Tous les systèmes qui n'expliquent pas le monde par la création, mènent logiquement à la négation de Dieu. Toutefois l'athéisme est si opposé aux inclinations de la raison humaine, que presque jamais ces systèmes n'ont été poussés jusqu'à l'athéisme formel. Ceux qui admettent ces doctrines subversives, se sont arrêtés d'ordinaire, soit au dualisme, soit au panthéisme ; ou bien ils se sont réfugiés dans le scepticisme qui doute des principes de la raison, ou dans le positivisme qui fait profession d'ignorer tout ce qui ne tombe pas sous les sens. On taxe souvent d'athéisme les partisans de ces systèmes ; mais beaucoup d'entre eux ne professent pas eux-mêmes l'athéisme positif, dont il est question dans cet article.

Le seul système où cet athéisme soit professé brutalement est le matérialisme mécanique, suivant lequel il n'existe rien que la matière. Aussi le chapitre consacré par le Concile du Vatican à Dieu créateur de toutes choses, est-il suivi d'un canon contre le matérialisme que nous étudierons à l'article suivant.

181. Mais parmi les hommes qui professent *l'athéisme positif*, s'en rencontre-t-il qui soient vraiment persuadés qu'il n'existe pas de Dieu ?

Les théologiens ne sont point d'accord sur cette question. Les uns pensent qu'il y a eu et qu'il y a encore de véritables athées ; car il paraît bien difficile d'admettre que tous ceux qui nient de bouche l'existence de Dieu, admettent cette existence au fond de leur âme. D'autres théologiens estiment, au contraire, qu'il n'y a pas d'homme qui soit véritablement convaincu de la vérité de l'athéisme. Il leur semble en effet impossible de rejeter sérieusement l'existence de Dieu, qui est établie par des preuves si simples et si péremptoires.

Cependant notre intérêt et nos passions exercent une influence si puissante sur nos jugements ; ils nous font tomber parfois dans des illusions si déraisonnables, qu'ils peuvent bien nous persuader, surtout à la longue, que Dieu n'existe pas. A tout le moins il est possible qu'ils fassent naître en nous des doutes sur la solidité des preuves qui établissent la réalité de l'Etre suprême. Or dans cet état de doute, l'âme peut certainement nier au fond d'elle-même l'existence de Dieu, encore que ce jugement impie ne soit pas définitif et sans retour.

L'athéisme spéculatif semble donc exister réellement : c'est un produit de l'impiété qui se rencontre chez les individus et dans les

associations, qui aspirent à se débarrasser du joug de la morale et de la religion.

182. Outre les athées qui rejettent toute divinité, nous avons dit que notre premier canon frappe aussi, à ce qu'il nous semble, ceux qui, sans être athées, nient que notre Dieu soit un Dieu véritable. Ce canon condamne en effet ceux qui rejettent le seul vrai Dieu, c'est-à-dire le Dieu du christianisme (133).

Or, qu'on le remarque bien, ce qui rend hérétique, ce n'est pas la négation des vérités que la raison démontre, mais la négation des vérités que la révélation enseigne et que l'Eglise propose comme révélées.

Si, pour éviter la condamnation formulée par notre canon, il suffisait d'admettre l'une des preuves de l'existence de Dieu qui sont fournies par la raison, tous ceux qui ne sont pas athées, tous ceux, par conséquent, qui reconnaissent une divinité quelconque, échapperaient à cette condamnation. Mais il n'en est pas ainsi. L'anathème est porté contre tout homme qui nie le Dieu que la révélation nous manifeste et dont l'Eglise proclame l'existence, c'est-à-dire le Dieu véritable, créateur des choses visibles et invisibles. Tels sont, en effet, les termes du canon. Il s'ensuit, croyons-nous, que le canon frappe tous ceux qui nient l'existence du Dieu véritable, encore qu'ils reconnaissent ou même adorent de fausses divinités.

Art. 40. — *Condamnation du matérialisme éhonté.*

183. Le second canon anathématise *quiconque ne rougit pas d'affirmer qu'il n'y a rien en dehors de la matière*. Il condamne donc le principe du matérialisme ; car le matérialisme consiste à penser que *tout est matière*.

Quelques pères auraient voulu supprimer cette tournure : *Anathème à quiconque ne rougit pas d'affirmer*, pour la remplacer par cette autre : *Anathème à qui affirme qu'il n'existe rien en dehors de la matière* ; mais le rapporteur de la députation de la foi demanda le maintien de la première formule, parce qu'elle imprimait une flétrissure au matérialisme, et le Concile la maintint (1).

Mais si cette formule marque l'horreur des pères pour l'hérésie qu'ils condamnaient, elle a aussi pour résultat de restreindre, à ce qu'il nous semble, le nombre de ceux qu'elle atteint. C'est, en effet, un principe admis dans l'Eglise, que toute condamnation doctrinale doit être interprétée dans son sens strict. Or, cela posé, ceux qui professent des doctrines opposées au spiritualisme échappent à la condamnation portée par notre canon, du moment qu'ils s'abstien-

(1) Document XII, § III, amendement 34.

nent d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière. C'est le cas des positivistes. Ils déclarent, en effet, ignorer s'il existe rien en dehors de la matière ; mais refusent aussi d'admettre tout ce qui dépasse les données de l'expérience.

184. Les partisans du matérialisme se divisent en deux écoles. Les uns, avec Moleschott et Buchner, regardent la *force* qui produit les phénomènes, comme une propriété distincte bien qu'inséparable de la *matière* ; les autres affirment avec Lowenthal, que la *force* est le résultat de l'aggrégation des atomes, et qu'il n'existe absolument rien en dehors de la matière.

Il est clair que notre canon condamne les matérialistes de cette seconde école ; mais on pourrait se demander s'il atteint aussi ceux de la première ; car ceux-ci n'acceptent pas la formule : *il n'y a rien en dehors de la matière* ; ils reconnaissent, au contraire, l'existence de la *force* qui n'est pas la même chose que la matière. Cependant il n'est pas besoin de beaucoup d'attention pour voir que ce matérialisme mitigé est condamné aussi bien que l'autre. Les pères du Vatican entendaient en effet par *matière,* tout ce qui est d'ordre matériel. Ils voulaient par conséquent frapper ici toutes les erreurs qui n'admettent d'autres êtres que les êtres matériels. Or la *force* que Moleschott et Buchner distinguent de la *matière,* est un être d'ordre matériel, puisque, d'après eux, c'est une propriété de la matière. Donc, en déclarant qu'il n'existe que de la *force* et de la *matière,* Moleschott et Buchner affirment en réalité qu'il n'existe rien en dehors des êtres matériels. Ils tombent par conséquent sous la condamnation du Concile du Vatican.

185. Le matérialisme ne rejette pas seulement l'existence d'un Dieu supérieur à la matière, mais encore celle de toute créature spirituelle. Dans les articles qui précèdent nous avons vu la doctrine du Concile sur la nature spirituelle de Dieu et sur son élévation au-dessus du monde. Nous trouverons au second paragraphe de ce chapitre ses enseignements sur l'existence de deux classes de créatures spirituelles, les anges et l'âme humain.

Art. 41. — *Condamnation du panthéisme et de ses principales formes.*

186. Le panthéisme consiste à dire que tout est Dieu et que Dieu est tout, par conséquent que Dieu n'est pas réellement distinct du monde, ou que la *substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même.* Ce sont là des formules diverses qui expriment le principe commun à toutes les formes de panthéisme. Le troisième canon de notre chapitre premier condamne ce principe. Comme cette condamnation était déjà portée dans le chapitre lui-même,

nous l'avons étudiée à l'article 38 et nous n'avons point à y revenir.

187. Mais le Concile devait-il s'en tenir à cette condamnation générale du principe panthéiste ?

Plusieurs Pères avaient exprimé le désir de voir en outre stigmatiser les principales formes du panthéisme. La députation de la foi prépara donc un canon qui donnât satisfaction à ce désir ; mais. au lieu de l'insérer dans le corps du *schema*, elle le rejeta en note. afin de laisser au Concile toute l'initiative de cette introduction. Les Pères demandèrent presque unanimement l'adoption de ce canon. qui devint le quatrième du premier chapitre.

Il est partagé en trois sections. dont chacune anathématise une forme du panthéisme. Pour me servir des expressions de Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi (1), ces trois formes sont le panthéisme *substantiel*. le panthéisme *essentiel* de Schelling et le panthéisme de *l'être universel*.

Ces termes caractérisent les trois formes principales du panthéisme ; mais comme la substance. l'essence et l'être (169) sont une seule et même chose en Dieu. toutes les théories panthéistes rentrent au fond les unes dans les autres ; aussi est-il des systèmes, comme celui de Spinosa. qu'il serait difficile de classer dans l'une ou l'autre de ces trois formes. parce qu'elles s'y affirment toutes les trois. Il serait trop long de décrire ici toutes les couleurs qu'a revêtues ce protée parfois insaisissable qu'on nomme le panthéisme. Nous nous contenterons donc d'indiquer les doctrines directement condamnées par les trois formules de notre canon.

A la différence du canon précédent, qui se plaçait au seul point de vue de la nature de Dieu et du monde, ce quatrième canon considère le panthéisme dans les explications qu'il donne de l'origine de l'univers. Il complète par conséquent la définition portée au premier chapitre relativement à la création, aussi bien que celle qui a pour objet la distinction du monde et de Dieu.

188. La théorie panthéiste la plus simple par laquelle on ait essayé d'expliquer l'origine de l'univers, est celle de *l'émanation*. Elle consiste à dire que les êtres finis ne sont qu'une extension ou un écoulement de la substance divine.

Elle a été appliquée à tous les êtres. corps ou esprits, par les livres religieux du Brahmanisme et par les philosophes néoplatoniciens d'Alexandrie. Elle a été appliquée exclusivement aux esprits par certaines théories dualistes, suivant lesquelles les esprits émaneraient de Dieu, tandis que la matière serait éternelle ou produite par un principe mauvais.

(1) Document XII, § III, amendement 40.

Le premier paragraphe de notre quatrième canon frappe ces deux formes de l'émanatisme en ces termes : *Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles,* ou *que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine* !

Il est des systèmes panthéistes qui n'admettent qu'une seule substance, mais qui n'en font pas sortir le monde par voie d'émanation. Telle fut, par exemple, la doctrine de l'école d'Elée, qui ne reconnaissait d'autre existence que celle de l'être absolu et immuable et considérait les transformations de l'univers comme de pures apparences. Tel fut encore l'idéalisme de Fichte (1762-1814), qui regardait le *moi* humain comme la seule substance existante et ne voyait en Dieu, qu'il assimilait à l'ordre moral, et dans la nature, que des phénomènes du moi. Ces théories ne tombent pas sous l'anathème du premier paragraphe de notre quatrième canon, puisqu'elles ne sont point émanatistes ; mais elles sont panthéistes et se trouvent condamnées par le troisième canon.

189. La seconde forme du panthéisme fut appelée *essentielle,* parce qu'elle affirme l'identité de l'essence de toutes choses. Elle a été formulée par Schelling (1775-1854).

Schelling avait admis la philosophie de Fichte. Il l'abandonna ensuite ; mais il en garda ce principe que le moi et le non moi, l'esprit et la nature, le fini et l'infini, le réel et l'idéal sont au fond une seule et même chose. Seulement, au lieu d'en faire avec Fichte des phénomènes du moi, il les regarda comme les manifestations d'une essence dans le sein de laquelle leur antinomie disparaît. Selon lui, cette essence est celle de l'absolu. L'absolu considéré en lui-même n'est ni le sujet, ni l'objet de la connaissance ; il est indifférent à être l'un ou l'autre ; mais son évolution produit ce sujet et cet objet, elle produit le monde de l'esprit et le monde de la nature, avec tout ce qu'ils renferment. Les choses se distinguent les unes des autres, elles se distinguent de l'absolu ; néanmoins elles s'identifient dans l'essence de l'absolu ; car cette essence est identité. Tel est le panthéisme *essentiel* de Schelling. Notre quatrième canon l'a condamné dans son second paragraphe, en frappant d'anathème ceux qui diraient que l'*essence divine par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses.*

190. La troisième forme du panthéisme est le panthéisme de l'*être universel* formulé surtout par Hegel (1770-1831).

Hegel pense avec Schelling que l'essence de l'absolu devient toutes choses par son évolution ; mais il a analysé plus à fond cette prétendue essence universelle, dans laquelle les contraires s'identifient et qu'il appelle *idée.* Suivant lui, c'est l'idée qui par son développement fournit les cadres de la logique, tant qu'elle reste abstraite ; c'est l'idée qui, pour constituer le monde extérieur, se revêt d'un

caractère concret ; c'est l'idée qui pour former le monde de l'esprit, prend conscience et libre possession d'elle-même. Elle produit ainsi par un progrès sans fin tous les genres, toutes les espèces et tous les individus. Envisagée en elle-même, l'idée est donc quelque chose qui se retrouve en toutes choses, non seulement en ce qui est, mais encore en ce qui n'est pas. L'idée est donc à la fois être et non être, c'est l'être néant, c'est l'être universel et sans détermination. Tel est le dernier mot du panthéisme logique et conséquent. Cette théorie qui nie le principe de contradiction et renverse de fond en comble tous les principes de la raison, a été condamnée par le troisième paragraphe de notre quatrième canon, qui anathématise ceux qui diraient que *Dieu est l'être universel ou indéfini qui, en se déterminant, constitue l'universalité des choses en laquelle se distinguent les genres, les espèces et les individus.*

191. On peut rapprocher du système de Hegel et de Fichte, les théories rosminiennes condamnées par le décret du Saint-Office du 14 décembre 1887 et les propositions ontologistes condamnées par la même Congrégation, le 18 septembre 1861 (art. 23). Ces doctrines ne sont pas formellement visées dans les définitions du Concile ; mais elles se trouvent néanmoins atteintes dans leurs conséquences et dans leurs principes, comme Mgr Simor le fit remarquer pour les propositions ontologistes, dans un rapport qu'il présenta au nom de la députation de la Foi, sur l'ensemble de notre Constitution (1).

Les propositions rosminiennes s'accordent, en effet, avec les systèmes de Hegel et de Fichte, pour admettre que l'être indéterminé est l'essence commune de Dieu et du monde. Elles se séparent sans doute de l'hégélianisme, lorsqu'elles ajoutent que l'être infini est constitué par la pleine et réelle possession de l'être, pendant que les choses finies sont constituées par la limitation, la négation et par une sorte de dégradation du même être. Mais pour cela, elles sont obligées d'abandonner le dogme de la simplicité absolue de Dieu et celui de la complète distinction de l'essence divine d'avec celle du monde.

La seconde et la troisième des propositions ontologistes condamnées par le Saint-Office, ne sont pas plus conformes aux enseignements de notre Constitution. Voici ces deux propositions : « *L'être que nous comprenons en toutes choses et sans lequel nous ne comprenons rien est l'être divin. — Les universaux considérés du côté de l'objet ne se distinguent pas réellement de Dieu* ». Si l'on veut les défendre, il est clair qu'il faut ou bien nier avec Malebranche la réalité substantielle du monde et tomber dans les erreurs spinosistes frappées par notre troisième canon, ou bien compromettre avec

(1) Document VIII.

Rosmini la simplicité de l'essence divine et sa distinction complète d'avec l'essence du monde.

PARAGRAPHE II. — La création.

Traduction. — A cause de sa bonté et par sa vertu toute puissante, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un dessein absolument libre, a fait de rien ensemble, au commencement du temps, la double créature spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution.

Canon 5. — Anathème à qui ne reconnaîtrait pas que le monde et toutes les choses qui y sont contenues, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance ;

Ou qui dirait que Dieu a fait la création non par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même ;

Ou qui nierait que le monde a été fait pour la gloire de Dieu.

Sommaire. — 192. Plan du second paragraphe et du cinquième canon.

Art. 42. — *Développement des vérités de foi catholique relatives à la création*. — 193. Le symbole des Apôtres. Ses anciennes variantes sur l'article de la création. — 194. Le titre de *Créateur* qui y est donné au Père condamne les philosophes païens et les gnostiques. — 195. Le titre de créateur *du ciel et de la terre*, condamne les manichéens. — 196. C'est également contre les manichéens que les symboles de Nicée et de Constantinople ajoutent qu'il est l'*auteur de toutes les choses visibles et invisibles*. — 197. Le quatrième Concile de Latran condamne les Albigeois, en développant ces enseignements des symboles. — 198. Développements qu'y apporte encore le Concile du Vatican contre les erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme.

Art. 43. — *Les créatures spirituelles et corporelles et la date de leur création*. — 199. Objet et division de l'article. — 200. Les anges : leur nature. — 201. Les corps : leur existence. Condamnation de l'idéalisme. — 202. Condamnation du phénoménisme. Silence sur la pluralité des mondes. — 203. La matière n'est pas éternelle. — 204. Les anges ont été créés avant l'homme. — 205. Les Conciles de Latran et du Vatican enseignent-ils que les anges et les corps ont été créés à la même date ? Opinions des anciens et des modernes. — 206. Saint Thomas pense que l'unité de plan de la création est seule enseignée par le Concile de Latran. Ce sentiment paraît exact. — 207. Les opinions contraires sont moins éloignées qu'elles ne paraissent.

Art. 44. — *La création de l'homme*. — 208. Enseignements du Concile de Latran et du Concile du Vatican à ce sujet. Pourquoi ils les ont formulés. — 209. L'âme d'Adam a été l'objet d'une création distincte, mais il n'en a pas été de même pour la matière de son corps. — 210. Le corps d'Adam a-t-il été formé par une intervention extra-naturelle de Dieu ou par une évolution naturelle de la matière précédemment créée de Dieu ? Les enseignements et les controverses des anciens théologiens supposent que Dieu est intervenu. — 211. Les textes de l'Ecriture relatifs à la création d'Adam et à celle d'Eve ne permettent point de nier l'intervention de Dieu. — 212. Le récit de la création d'Eve a un caractère historique. — 213. L'opinion des évolutionistes que nous venons de combattre est-elle hétérodoxe ?

Art. 45. — *Nature de l'âme humaine*. — 214. Enseignements du Concile du Vatican sur l'âme humaine. Objet de cet article. — 215. En quoi consiste

252. Raison de la création. — 253. Liberté de Dieu en créant. — 254. La gloire de Dieu, fin de la création.

192. Le second paragraphe du premier chapitre de la constitution *Dei Filius* traite de la raison, de la liberté, de la nature et de l'objet de la création. Il a été adopté par le Concile du Vatican, après de sérieuses discussions, mais sans aucune modification au texte du *Schema* proposé par la Députation de la Foi.

Le cinquième canon répond à ce paragraphe. Le saint Concile l'a aussi adopté, tel qu'il était dans le *Schema*. Cependant il y a introduit la distinction des créatures en spirituelles et en corporelles, que la Députation n'avait point mentionnée dans le canon, sans doute parce que cette distinction se trouvait déjà exprimée dans le chapitre.

Ce canon a trois parties qui condamnent formellement les erreurs auxquelles le chapitre opposait la saine doctrine. Seulement l'ordre suivi dans la distribution de ces parties, est l'inverse de celui du chapitre. La première partie frappe les erreurs relatives à l'objet et à la nature de la création ; la seconde partie frappe les erreurs relatives à la liberté de la création; la troisième partie condamne les erreurs au sujet de la raison et de la fin de la création. Nous suivrons cet ordre dans notre étude.

Nous commencerons donc par l'objet de la création, c'est-à-dire par les créatures ; nous parlerons ensuite de la nature de la création; nous nous occuperons en dernier lieu de l'action, de la liberté et du but de Dieu dans la création. Seulement comme les formules du Concile du Vatican sont empruntées en grande partie à des documents antérieurs, il nous a semblé qu'avant d'aborder ces questions, il convenait de montrer le développement que les vérités de foi catholique relatives à la création, ont reçues dans le cours des siècles.

ART. 42. — *Développement des vérités de foi catholique relatives à la création.*

193. Ce qui est de foi catholique dans l'Eglise au sujet de la création, est allé en se développant depuis les origines du christianisme.

Ce développement s'est fait successivement dans le symbole des Apôtres, dans le symbole de Nicée (325), dans le symbole de Constantinople (381), dans le décret *Firmiter* du quatrième Concile de Latran (1215), enfin et surtout dans la constitution *Dei Filius*, que nous étudions.

La forme courante du symbole des apôtres porte que nous croyons

« en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre : *Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ.* » Mais on sait que ce symbole n'était pas sans quelques variantes dans les diverses églises particulières. Dans son *Enchiridion Symbolorum,* Denzinger en citait plus de douze formes un peu divergentes. Ces divergences portent notamment sur l'article : *le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre.*

Depuis lors le symbole des apôtres a fait l'objet de recherches plus approfondies, soit de la part d'auteurs protestants, soit de la part de théologiens catholiques. En 1893 le bénédictin Dom Baeumer et le P. Blume, jésuite, publièrent sur ce sujet deux volumes importants. Ils établissent que la forme actuellement reçue du symbole était en usage dans la liturgie gallicane à la fin du cinquième siècle, que de cette liturgie elle passa dans la liturgie romaine et devint ainsi universelle. Le symbole primitif de Rome était en substance le même que celui d'aujourd'hui ; mais il était un peu plus sommaire. Entre autres points, il ne contenait pas la mention de *Créateur du ciel et de la terre.*

Cette apposition ajoutée au nom du Père, est en effet une des parties sur lesquelles les variantes anciennes du symbole sont divergentes.

Parmi les douze formes du symbole, reproduites par Denzinger, il y en a sept qui passent complètement sous silence les mots : « *Créateur du ciel et de la terre* ». Ce sont les formes de Rome, d'Aquilée, de Ravenne, d'Espagne, de Bobbio, d'Ancyre et des Coptes d'Alexandrie, qui se contentent d'affirmer la toute-puissance du Père (1).

La forme d'Afrique et aussi, à en juger par un discours de l'évêque Alexandre, celle d'Alexandrie, disent que le Père est *Créateur de toutes choses.* La forme des Gaules qui est devenue celle de toute l'Eglise latine, le nomme : *Créateur du ciel et de la terre* ; la forme de Césarée l'appelle : *Auteur des choses visibles et des invisibles* ; celle d'Antioche : *Créateur de toutes les créatures visibles et invisibles* ; celle de Jérusalem : *Auteur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles* (2). Ces cinq dernières formes, sont con-

(1) Denzinger, n. 2-13.

(2) *Ibid.* Les conclusions de Dom Baeumer, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, p. 179, concordent avec les textes donnés par Denzinger. Cependant le savant bénédictin ne semble pas penser que le symbole d'Alexandrie contenait les termes : *Créateur de toutes choses.* Il met des points de suspension à cet endroit (cfr. p. 96). Dom Baeumer ajoute qu'on trouve dans Tertullien (*de virg. velandis*, c. 1) la formule : « *Credo in unicum Deum, omnipotentem, mundi conditorem* », et dans saint Irénée (*adv. hæreses*, lib. 1, c. 10, n. 1) la formule « *en un seul Dieu tout puissant qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qu'ils renferment* ». Ces deux formules sont

nues par des documents postérieurs au Concile de Nicée, ou du moins contemporains à ce Concile.

Quoi qu'il en soit, ces divergences supposent que la mention de la création, qui n'est point dans la forme romaine primitive, a été introduite dans les premiers siècles.

Il y a lieu aussi de remarquer que dans trois des formes anciennes du symbole des apôtres, où cette mention se trouve, et dans la forme actuelle que l'Église a définitivement adoptée, Dieu est nommé *Créateur*, tandis que le symbole de Nicée et celui de Constantinople disent non pas qu'il a *créé*, mais qu'il a *fait* le ciel et la terre.

194. Ce n'est pas sans une raison providentielle que le titre de *Créateur* a été introduit et maintenu dans le premier symbole de l'Eglise ; car ce titre montre que l'Église professe une foi absolument contraire aux croyances des païens et aux enseignements des philosophes grecs sur l'origine du monde. Le paganisme en effet regardait la terre et le ciel, comme le résultat d'une sorte de génération ou d'émanation : ce qui menait logiquement au panthéisme ou au matérialisme. Aussi est-ce à ces doctrines désolantes, que peuvent se ramener la plupart des systèmes philosophiques de l'antiquité. Les théories qui s'affranchissent le mieux de ces erreurs, celles de Platon et d'Aristote, admettent l'éternité du monde ou au moins de la matière, et pour sauvegarder l'existence d'une divinité supérieure à notre univers, elles se réfugient dans le dualisme. L'éternité de la matière et les théories émanatistes furent aussi enseignées par un grand nombre de ces sectes gnostiques qui cherchaient à allier les préjugés du paganisme avec les croyances chrétiennes. C'est sans doute à cause de ces sectes, que la mention formelle du dogme de la création, fut introduite dans les symboles en Gaules, en Afrique et à Antioche (1). Quoiqu'il en soit, en plaçant cet article sur les lèvres de ses enfants, l'Église les prémunit contre toutes les erreurs que nous venons d'énumérer.

195. Mais au troisième siècle, naissait un autre dualisme qui s'était allié aux dogmes chrétiens. Il se propagea d'abord en Orient, puis s'infiltra par tout l'univers. C'était le dualisme des Manichéens. Suivant leurs théories, le monde avait été produit par deux principes éternels, égaux entre eux et ayant chacun leur royaume : la lumière et les ténèbres. Le monde de la lumière était bon, il se composait d'esprits ; le monde des ténèbres était mauvais et formé par les corps. Ce n'était plus la notion de la création, mais son unité et son étendue qui étaient mises en cause. L'Eglise devait proclamer, à l'encontre du Manichéisme, que Dieu a créé toutes choses, les esprits

comme les moules de celles qui furent usitées au V[e] siècle en Afrique et dans les Gaules.

(1) Baeumer, *ibid.*, p. 181.

et les corps, les choses visibles où règnent les ténèbres, aussi bien que les choses invisibles où règne la lumière, le ciel séjour des anges et des astres, et la terre séjour des corps. Toutes ces formules étaient dans l'Ecriture et elles s'introduisirent dans les formes du symbole des apôtres que nous avons indiquées.

196. Mais, en outre, elles furent solennellement inscrites dans les symboles formulés par les deux premiers Conciles œcuméniques. Le symbole de Nicée (325) proclame Dieu l'*auteur de toutes les choses visibles et invisibles* (1) ; le symbole de Constantinople (381) le proclame *auteur du ciel et de la terre et de toutes les choses visibles et invisibles* (2). Nous avons déjà remarqué que ces symboles, dont le dernier est entré dans les liturgies de l'Orient et de l'Occident, se contentèrent d'affirmer que Dieu a *fait* les choses visibles et invisibles : ce qui suffisait pour distinguer les catholiques des Manichéens, contre lesquels cette assertion était dirigée.

197. Au moyen âge le Manichéisme reparut sous mille formes. Il est en particulier facile à reconnaître dans la doctrine des Albigeois, bien qu'il n'y soit point complètement reproduit. Les Albigeois, ou du moins une partie d'entre eux (3), pensaient, en effet, que Dieu a produit Lucifer et ses anges ; mais que c'est Lucifer révolté et chassé du ciel qui a produit le monde visible. C'est contre leur erreur que le quatrième Concile de Latran, tenu en 1215, proclama à nouveau dans un décret solennel le dogme de la création. Ce décret réunit et développe les affirmations du symbole des Apôtres et de celui de Constantinople, appelé vulgairement de Nicée. Il ne se contente point de donner à Dieu le titre de *Créateur* ; il explique ce titre en déclarant que Dieu a fait le monde de rien. Il ne se contente point d'affirmer que Dieu a fait toutes les choses visibles et invisibles ; il rejette encore formellement l'erreur qui attribuait la production des êtres visibles au démon. Il décrète, en effet, que c'est par la toute puissance de Dieu que les choses invisibles et les visibles, les esprits et les corps, les anges et le monde ont été produits. Il ajoute que ces deux classes de créatures ont été faites de rien ensemble et au commencement du temps. Pour l'homme, qui réunit dans sa constitution un esprit et un corps, il est vrai qu'il a été créé postérieurement ; mais c'est à la toute-puissance du même Dieu qu'il doit son origine. Le Concile poursuit en montrant comment le péché a été introduit dans le monde par le démon et commis par l'homme (4).

(1) Denzinger, n. 17.
(2) *Ibid.*, n. 47.
(3) Héfélé, *Histoire des Conciles*, § 645 ; traduction Delarc, t. VIII, p. 63 et suiv.
(4) Unum universorum principium : creator omnium visibilium et invisi-

198. La création a été de nouveau niée en notre siècle par les athées, les matérialistes, les panthéistes. Le Concile du Vatican, après avoir condamné les principes de ces erreurs, au commencement du premier chapitre de la constitution *Dei Filius*, devait donc compléter cette condamnation, en proclamant la doctrine de l'Eglise relativement à la création.

Il l'a fait d'abord au second paragraphe de ce premier chapitre et ensuite dans son cinquième canon.

Le texte du chapitre est en grande partie la reproduction du décret de Latran, ce qui explique diverses assertions qui ne semblent point répondre aux erreurs de notre temps. Cependant ce qui regarde le dogme de la création, a été notablement développé par notre Concile. Ainsi il déclare, sans en faire une vérité de foi, que le monde a été créé par Dieu *seul*. Ce qui semble exclure le sentiment qui accorderait aux anges d'avoir servi d'instruments à Dieu pour l'acte créateur. Le premier paragraphe du canon déclare que les choses spirituelles et matérielles ont été produites de rien *dans la totalité de leur substance*. Ce qui précise, comme nous le verrons, la notion de la création. Mais, en outre, notre Concile a défini formellement deux points de la plus grande importance, sur lesquels le Concile de Latran avait gardé le silence : c'est la liberté de Dieu dans la création et la fin qu'il s'est proposée en créant.

Ces deux définitions atteignent les panthéistes, mais elles ont été surtout motivées par deux systèmes que nous avons déjà fait connaître : l'hermésianisme (art. 21) et le gunthérianisme (art. 22).

Gunther et Hermès prétendaient, en effet, que Dieu n'était pas libre de créer le monde, mais qu'il y a été amené par une nécessité qui découle de sa nature.

En outre Hermès regardait comme impossible que Dieu eut créé le monde pour sa propre gloire, parce qu'agir ainsi lui semblait un égoïsme répréhensible. Gunther soutint aussi que la création a pour fin dernière, le bien des créatures.

Aussi, non contents d'avoir défini au premier paragraphe du cinquième canon, que Dieu a créé toutes choses de rien, les pères du Vatican voulurent-ils encore proclamer que cette création est libre et que le monde est fait pour la gloire de Dieu.

C'est ainsi que les erreurs qui se sont produites à travers les siècles et en particulier de notre temps, ont amené l'Eglise à dévelop-

bilium, spiritualium et corporalium : qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem : angelicam videlicet et mundanam : ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit (Cap. 1 *Firmiter*, Denzinger, n° 355 et appendice II.

per et à préciser les vérités de foi catholique relativement à la création.

Art. 43. — *Les créatures spirituelles et corporelles et la date de leur création.*

199. Notre texte affirme la création et par conséquent l'existence et la nature distincte de trois classes de créatures. Il marque aussi le temps de cette création.

Les trois classes de créatures mentionnées sont les anges, les corps matériels et les hommes, dont l'existence et la nature sont définies par le chapitre (1) et par le cinquième canon (2). Nous ne nous occuperons dans cet article que des anges et des corps matériels. Nous consacrerons à l'homme les articles suivants.

200. La raison nous dit que l'existence des *anges* est probable ; car il semble convenable que l'univers formé de corps matériels et d'hommes composés de corps et d'esprit, trouve son couronnement dans des esprits sans corps, c'est-à-dire dans des anges. Mais la révélation nous donne la certitude qu'il y a des anges, et qu'ils ont été créés. Ces deux vérités sont affirmées dans des centaines de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, et elles ont toujours été crues dans l'Eglise. Aussi paraissent-elles avoir toujours appartenu à la foi catholique, en vertu de la croyance universelle de l'Eglise. Elles avaient été enseignées dans le symbole de Nicée et dans le décret du Concile de Latran et le sont de nouveau dans notre constitution *Dei Filius*.

Les anges sont de purs esprits : des esprits, c'est-à-dire des êtres doués d'entendement et de volonté ; de purs esprits, c'est-à-dire des esprits sans corps. Le texte de notre chapitre, qui ne fait d'ailleurs que reproduire le quatrième Concile de Latran, le marque très nettement. Il ne se contente pas de dire, comme le symbole de Nicée, que Dieu a créé des êtres invisibles, expression qui peut s'appliquer soit à des corps très subtils, soit surtout à l'âme humaine. Il appelle les anges des *esprits* et les oppose aux corps, comme étant des créatures d'espèces tout à fait différentes ; il marque ainsi que les anges ne sont point des corps. Il oppose en outre les anges aux hommes, qui sont composés de corps et d'esprit. Il montre clairement par là que les anges sont uniquement *esprits*, qu'ils ne sont pas destinés à être unis à des corps, et que lorsqu'ils revêtent des formes matérielles,

(1) (Deus) simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

(2) Si quis non confiteatur mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas ; ... anathema sit.

comme cela a lieu dans leurs apparitions, ce n'est pas pour se donner un complément conforme à leur nature, mais pour se manifester à nos sens. Ce sont donc de *purs esprits*. Notre texte le déclare nettement.

Ainsi se trouvent condamnées deux opinions, l'une adoptée autrefois par quelques pères, que les anges ont des corps subtils, l'autre admise par Origène, par les Platoniciens et aussi par certains philosophes et par les spirites de nos jours, que les anges sont de la même nature que nos âmes.

201. La seconde classe des créatures est composée des êtres corporels ou matériels qui forment le monde. La mention du Concile qui déclare leur existence distincte de celle des purs esprits et des hommes, est la condamnation de l'*idéalisme*, erreur philosophique qui a eu et a toujours beaucoup de partisans, particulièrement parmi les positivistes anglais et les panthéistes allemands. On sait en effet que l'idéalisme n'admet d'autre existence réelle, que celle des esprits et qu'il considère les corps comme des créations de notre esprit et des résultats d'une illusion.

Notons que ces mots *corporalem* et *materiales* désignent ici non pas seulement la matière brute, mais encore la matière organisée et même les êtres sensibles, dépourvus d'intelligence et doués uniquement de facultés sensitives. Les théologiens donnent, en effet, ce sens à ces mots à la suite des scolastiques ; d'ailleurs il est clair que ces termes doivent s'entendre ici de toutes les créatures inférieures aux anges et aux hommes. Le contexte du chapitre montre aussi que le mot *mundanam* ne s'applique qu'aux créatures matérielles, bien que le mot *mundus* exprime dans le canon correspondant l'ensemble des créatures soit spirituelles, soit matérielles.

La troisième classe des créatures est formée par les hommes. Nous y reviendrons plus loin.

202. Ajoutons deux observations relatives à ces trois classes de créatures. Le Concile définit qu'elles ont été produites du néant dans la totalité de leur substance. Il déclare donc indirectement, et par conséquent sans le définir, que ces trois classes de créatures sont des substances et non de simples accidents. Sa déclaration atteint l'erreur philosophique confondue autrefois avec plusieurs autres, sous le nom commun de *positivisme*, et désignée aujourd'hui d'une façon plus précise par le nom de *phénoménisme* ; car le phénoménisme nie qu'il existe aucune substance et fait consister toute la réalité du monde dans des phénomènes.

Le canon cinquième dit que le monde et tout ce qu'il renferme a été créé de Dieu ; mais il ne dit pas qu'il n'y a pas d'autre monde que le nôtre et qu'il n'existe point de créatures en dehors des anges, des corps et des hommes.

203. En énumérant ces trois classes de créatures, les anges, les corps et les hommes, notre chapitre marque le temps de leur création, comme l'avait fait le Concile de Latran. Il dit très clairement : 1° que les anges et la matière ont été créés *au commencement du temps, ab initio temporis* ; 2° que l'homme a été créé *ensuite, deinde*, c'est-à-dire après les esprits sans corps et après les corps sans esprit. Il tranche ainsi plusieurs questions.

Les anciens philosophes enseignaient que la matière n'avait point eu de commencement. C'était le sentiment d'Aristote. Origène semble avoir admis la même chose pour les anges (1). Les théologiens catholiques sont partagés sur la question de savoir si cette création *ab æterno* est oui ou non possible. Quant au fait de l'éternité des créatures, ils sont unanimes à le rejeter. En effet, l'éternité des créatures est contraire à l'Ecriture Sainte et à la Tradition ; elle est par conséquent inadmissible. Les Conciles de Latran et du Vatican condamnent solennellement ceux qui admettraient cette éternité, puisqu'ils déclarent que les anges et les corps ont été produits *ab initio temporis, au commencement du temps* ; or qui dit *commencement* dit le contraire de l'éternité ; car l'éternité consiste à être sans commencement.

204. Le juif Philon et saint Eucher ont cru que la création des anges avait suivi celle de l'homme, parce que les anges sont plus parfaits que l'homme et que l'œuvre de Dieu a été en se perfectionnant. Ce sentiment, qui n'a point trouvé d'écho dans la tradition, est condamné par l'assertion de notre texte, qui place la création de l'homme après celle des anges et des corps, *deinde*.

205. Le même texte porte que Dieu a créé *ensemble, simul*, au commencement du temps les anges et les corps et ensuite les hommes.

Le sens de ce mot *simul* présente une véritable difficulté et il a été compris d'une manière très diverse.

Il semble emprunté à ce texte de l'Ecclésiaste (2) : « *Dieu a créé toutes choses ensemble. Creavit omnia simul* », qui lui-même a reçu un grand nombre d'interprétations. Cornelius a Lapide en mentionne jusqu'à dix. On peut les ramener à deux classes principales. Les unes entendent *simul* dans le sens d'une simultanéité de temps ; elles y voient un résumé de cet autre texte (3) : « Dieu a fait en six jours le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. *Sex diebus fecit Dominus cœlum et terram et mare et omnia quæ in eis sunt* ». Les autres donnent au mot *simul* un des sens du mot

(1) Klée, *Manuel de l'histoire des Dogmes*, traduction Mabire, tome I, p. 340 ; Freppel, *Origène*, leç. 16 et 17.
(2) XVIII, 1.
(3) Exod. XX, 11.

grec κοινῇ qu'il traduit. Selon eux, *simul* signifierait *en commun*; il exprimerait que Dieu a fait également toutes choses ou qu'il les a faites sur un seul plan d'ensemble.

Cette seconde interprétation est plus communément admise aujourd'hui ; car l'autre cadre moins facilement avec le système des jours périodes, qui met de longs siècles d'intervalle entre la création du ciel et de la terre et celle de l'homme.

Mais dans le texte des Conciles de Latran et du Vatican, le mot *simul* ne paraît guère susceptible de cette seconde interprétation. Il est en effet suivi des mots *ab initio temporis* et *deinde*, qui semblent marquer clairement qu'il faut entendre *simul*, d'une simultanéité de date. A ce qu'il semble à première vue, le Concile de Latran aurait donc déclaré que la création des anges et des corps avait eu lieu simultanément au commencement, et que la création de l'homme avait été opérée ensuite ; il improuverait par conséquent l'opinion admise par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, saint Jean Damascène, saint Ambroise, saint Hilaire, que les anges ont été créés assez longtemps ou au moins quelque temps avant la matière.

Ce sens de la simultanéité de date a été adopté, sans aucune hésitation, par presque tous les théologiens antérieurs à notre siècle. Quelques-uns, comme Sylvestre de Ferrare (1), prétendent même que cette simultanéité est de foi catholique depuis le Concile de Latran ; la plupart disent au contraire que le Concile n'a pas entendu définir ce point, mais que néanmoins il serait téméraire de le contester et de se mettre en opposition avec sa déclaration. Ainsi s'exprime Suarez (2). C'est encore aujourd'hui l'opinion du cardinal Mazzella (3).

Cependant quelques auteurs contemporains d'une réelle autorité, comme le P. Hurter (4) et M. Jungmann (5), admettent qu'on peut entendre le mot *simul* du texte de nos deux Conciles, dans le sens, non d'une simultanéité de temps pour la création, mais d'une unité de plan et d'une communauté d'origine pour les créatures. Ils permettent donc d'appliquer ici à ce mot la seconde interprétation qui lui a été donnée dans le texte : *Creavit omnia simul* de l'Ecclésiaste, XVIII, 1. A cette observation que le mot *deinde* appliqué aux *hommes* par nos Conciles, suppose dans ce qui précède une indication de la date de la création des *anges* et des *corps*, ils répondent que cette indication peut être regardée comme donnée par les mots *ab initio*

(1) *In II Cont. Gent.*, c. 83.
(2) *De Angelis*, lib. 1, c. 3, n. 13-15.
(3) *De Deo Creatore*, n. 258 et 259.
(4) *Theol. dogm.*, 6e édit., t. II, n. 425 et 426.
(5) *De Deo Creatore.*, 4e édit., n. 77.

temporis. Cela posé, l'adverbe *simul* affecterait toutes les créatures, les anges, la matière et l'homme; il affirmerait seulement leur communauté d'origine et de plan.

206. Il est très remarquable que saint Thomas (1), qui écrivait cinquante ans après le quatrième Concile de Latran, a vu uniquement dans le mot *simul*, l'expression de l'unité de plan de la création contre les Origénistes, qui prétendaient que la création de la matière n'avait été voulue de Dieu, qu'après la chute des mauvais anges et pour les punir de cette chute en faisant d'eux des hommes.

Il est peut-être contestable que le Concile de Latran a voulu condamner les Origénistes, lorsqu'il a porté son décret; mais il est certain qu'il avait en vue les Albigeois. Or, nous l'avons dit (art. 42), les Albigeois attribuaient au démon la production de la matière et du corps humain, qu'ils disaient mauvais. Ce que nous venons de rappeler, Héfélé l'affirme d'après les documents du temps dans son *Histoire des Conciles* (2) et nous en avons pour preuve le texte même du Concile de Latran, qui, après le passage reproduit par le Concile du Vatican, ajoute pour compléter sa pensée : « Car le diable et les autres démons ont été créés bons de leur nature par Dieu; mais ils sont devenus mauvais par eux-mêmes. Pour l'homme, il a péché par la suggestion du diable, *Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit* » (3). D'ailleurs, dans le passage même qui est commun aux deux Conciles, l'intention de faire ressortir l'unité de plan de la création est encore marquée, lorsqu'il est dit que l'homme a été créé en dernier lieu, comme, *quasi*, étant (208) constitué d'esprit et de corps. Le sens du mot *simul* dans le décret de Latran paraît donc être vraiment celui que lui attribue saint Thomas d'Aquin. Comme le Concile du Vatican a reproduit textuellement tout ce passage du décret de Latran, il y a lieu de penser que son intention a été de garder à tout ce passage, et au mot *simul* comme aux autres mots, le sens qu'ils avaient dans ce décret. Rien ne nous laisse supposer du reste que l'attention des Pères se soit portée sur les difficultés que soulève ce mot, et qu'ils aient voulu les trancher dans un sens plutôt que dans un autre. Les documents publiés par les *Acta Concilii Vaticani* des PP. Schneemann et Granderath sont absolument muets à cet égard.

207. Quoi qu'il en soit, la question a moins d'importance qu'on ne le croirait d'abord; et les deux opinions ne sont pas très éloignées l'une de l'autre pour le fond de la doctrine.

Suarez, qui voit dans le mot *simul* une déclaration de la simulta-

(1) *In I Decretalem*.
(2) § 645.
(3) Appendice II et Denzinger, *Enchiridion*, n.355.

néité de date de la création des anges et des corps, admet néanmoins qu'entre cette création et celle de l'homme, Dieu a pu faire d'autres créations moins importantes, que le texte ne mentionne point. Mazzella et les théologiens contemporains, qui suivent l'interprétation de Suarez, reconnaissent tous qu'on peut être partisan de la création en six jours périodes, équivalant à des siècles et pendant lesquels les espèces végétales et animales auraient été créées.

D'autre part, M. Jungmann fait observer avec raison que, si le mot *simul* signifie *également* et non *simultanément*, la simultanéité de la création des anges et de la création des corps, n'en est pas moins insinuée par les termes *initio temporis* qui suivent immédiatement le mot *simul* ; car ces termes supposent que les anges et les corps ont été créés les uns comme les autres, au *commencement*, et par conséquent simultanément. Il y a aussi un argument en faveur de cette simultanéité dans l'accord de presque tous les théologiens. Mais il n'est pas nécessaire, à ce qu'il me semble, de comprendre cette simultanéité d'une façon mathématique ; on peut lui donner un sens conforme à notre manière habituelle de parler. Or nous disons souvent des événements qui sont dans le lointain des âges, qu'ils se sont produits au même temps, lorsque dans ce lointain leurs dates paraissent relativement rapprochées, bien qu'absolument parlant, elles soient séparées par un certain intervalle.

ART. 44. — *La création de l'homme.*

208. Suivant les enseignements du quatrième Concile de Latran et de celui du Vatican, après avoir créé le monde angélique et le monde corporel, Dieu a fait aussi de rien la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution, *ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

Nous étudierons les éléments constitutifs de la nature humaine dans les articles suivants ; nous ne nous occuperons dans celui-ci que de la manière dont fut créé le premier homme.

Notre texte nous enseigne quatre choses à ce sujet. La première, c'est que la nature humaine fut produite par une création proprement dite ; il donne en effet à l'homme le nom de *créature*, comme aux anges et aux corps, et déclare qu'il a été fait de rien comme eux, *de nihilo condidit*. La seconde c'est que la création de l'homme fut distincte de celle des autres êtres. La troisième, c'est qu'elle eut lieu postérieurement, *ac deinde humanam*. La quatrième qui est insinuée plutôt qu'affirmée, c'est que l'apparition de l'homme sur la terre fut comme le couronnement de toute l'œuvre créatrice, *ac deinde humanam*, QUASI *communem ex spiritu et corpore constitutam.*

Dans la pensée du quatrième Concile de Latran, cette dernière

observation renversait l'erreur des Albigeois (206), qui attribuaient la formation du corps de l'homme aux démons ; car du moment que la création de l'homme était la suite de la création des anges et des esprits, elle entrait dans le même plan, elle devait par conséquent avoir le même auteur. Elle n'était donc pas l'œuvre des démons : elle était l'œuvre du même Dieu qui avait fait de rien le monde angélique et le monde matériel. Les pères du Concile du Vatican ne se trouvaient plus en face de cette erreur ; mais ils furent néanmoins heureux de reproduire les déclarations du Concile de Latran, sur la création distincte de l'homme, sur sa date relativement récente, sur sa place dans le plan divin ; car elles répondaient sous d'autres rapports, aux *préoccupations du XIXe siècle*. Les études de notre temps ont attiré, en effet, l'attention du monde savant sur la différence irréductible qui place l'homme raisonnable au-dessus de tous les animaux et ne permet pas de penser qu'il puisse dériver d'eux. La géologie a établi également qu'il est le dernier être vivant qui ait apparu sur la terre, et que celle-ci avait été préparée à lui servir de séjour et de domaine, par une longue série d'autres habitants.

Ces enseignements avaient du reste été formulés dans l'Écriture sainte. Le récit de la Genèse nous présente la création de l'homme, comme venant *compléter celles que Dieu avait faites précédemment*. D'après ce récit, Dieu forma pour Adam un corps pris du limon de la terre. Il anima ce corps en lui donnant une âme (1) faite à l'image du Créateur et par conséquent spirituelle. Il accorda à l'homme la royauté sur toute la terre et tous les animaux (2). Ces déclarations de la Genèse sont reproduites ou rappelées dans un grand nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament (3).

(1) Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem (Gen. II, 7).

(2) Et ait (Deus) : Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, et volatilibus, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animantibus quæ moventur super terram (Gen. I, 26-28).

(3) Les principaux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui font allusion à ce récit et le confirment sont : Manus tuæ fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu : *memento quæso, quod sicut lutum feceris me,* et in pulverem reduces me (Job. X, 8, 9). — Spiritus Dei fecit me, et spiraculum Omnipotentis vivificavit me... Ecce et me, sicut et te fecit Deus et de eodem luto ego quoque formatus sum (Job. XXXIII, 4, 6). — Ipse (Deus) cognovit figmentum nostrum. Recordatus est quia pulvis sumus (Ps. CII, 14). — Unus interitus est hominis et jumentorum... Omnia pergunt ad unum locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur (Eccl. III, 19, 20). · Tu fecisti Adam de limo terræ, dedistique ei adjutorium Hevam (Tob. VIII,

209. Le texte conciliaire que nous étudions enseigne que la création de l'homme a été une création distincte ; car il porte que l'homme, composé d'esprit et de matière, a été fait de rien après les anges et les êtres corporels : *de nihilo condidit... deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*. Cette manière de parler suppose qu'à tout le moins (245), ce qui assure à l'homme une nature à part, c'est-à-dire l'âme raisonnable, a été l'objet d'une création particulière, postérieure à celle des autres œuvres de Dieu. Aussi verrons-nous dans les articles suivants, que l'âme d'Adam fut tirée du néant et que l'âme des autres hommes est créée au moment d'être unie à un corps. Pour la matière dont fut composé le corps d'Adam, nos deux Conciles n'enseignent point qu'elle a été tirée du néant au moment même ou fut créée l'âme. Ce ne pouvait être en effet leur pensée, puisque la Genèse raconte que Dieu a formé le corps de l'homme du limon de la terre, c'est-à-dire d'une matière créée précédemment. Ainsi l'homme a été créé tout entier, corps et âme, puisque tous les corps ont été tirés du néant, aussi bien que les esprits, *utramque de nihilo condidit creaturam* ; mais la matière de son corps n'a point été tirée du néant, au moment où ce corps fut formé pour recevoir la vie de l'âme. Cette âme fut seule tirée du néant à ce moment, *ac deinde humanam*. Tel est le sens de la déclaration que nous avons sous les yeux.

210. Nos deux Conciles ne se prononcent donc point sur l'état où était la matière dont fut formé le corps de l'homme. Pourtant nous ne nous éloignerons point de leurs enseignements, nous les développerons au contraire, en examinant jusqu'où est allée l'intervention immédiate de Dieu dans la production du corps de l'homme, et par conséquent jusqu'à quel point la création de l'homme a été une opération distincte.

Des évolutionistes se sont demandé de nos jours si Dieu n'avait point créé dans le monde une force d'évolution capable non seulement de produire les espèces animales supérieures, par la transformation des espèces inférieures, mais encore de donner naissance au corps humain.

La question revient à savoir si Dieu a formé le corps de l'homme médiatement par le jeu des forces de la nature, ou bien s'il l'a formé immédiatement et d'une façon extra-naturelle. Dans le cas d'une formation médiate, le Créateur ne serait intervenu que pour donner

8). — Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum (Eccli. XVII, 1). — Sum quidem et ego mortalis homo... et ex genere terreni illius qui prior factus est (Sap, VII. 1). — Non legistis quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos (Matth. XIX, 4). — Factus est primus homo Adam in animam viventem ; novissimus Adam in spiritum vivificantem ; primus homo de terra terrenus ; secundus homo de cœlo cœlestis (1 Cor. XV, 47).

une âme au corps d'Adam. Dans le cas d'une formation immédiate, il serait intervenu en outre pour constituer ce corps avant de lui donner une âme.

C'est à dessein que nous posons le problème en ces termes. Il ne faut pas, en effet, confondre cette question des interventions distinctes de Dieu, avec celle de la durée de ces interventions. Les anciens théologiens se sont demandé si Dieu avait donné progressivement et lentement à la matière brute, l'élaboration qui devait en faire le corps d'Adam, ou bien s'il l'avait organisée instantanément. La plupart pensent qu'il l'a organisée de cette seconde manière, car ils ne voient point pourquoi Dieu aurait fait passer le corps d'Adam par les diverses étapes. qui séparent la matière brute, du corps humain (1). Cependant ils ne s'accordent pas sur ce point. Seulement ils sont tous d'avis que Dieu intervint pour cette formation. Quelques-uns ont cru, il est vrai, qu'il s'était servi du ministère des anges, pour pétrir le limon qui devait entrer dans le corps de l'homme, mais la plupart d'entre eux ont combattu cette opinion. et aucun n'est d'avis que Dieu ait abandonné cette élaboration à l'action normale des forces de la nature. Ceux qui excluent toute intervention des anges, s'appuient du reste sur un principe qui exclut également l'action des forces de la nature. Ils disent que les anges ne sauraient transformer la matière, qu'en mettant en jeu les forces qu'elle possède, et que la matière ne renferme aucune force qui puisse la transformer en un corps humain (2).

Tous les anciens théologiens ont donc regardé l'intervention de Dieu dans la formation du corps d'Adam comme incontestable. Or c'est précisément cette intervention divine, que mettent en doute les *évolutionistes contemporains*, qui se demandent si une *évolution* naturelle n'a pu produire à la longue le corps du premier homme. Aussi la question que nous nous posons, n'est-elle point celle de savoir en combien de temps a été formé le corps d'Adam, mais celle de savoir si cette formation a été due à l'évolution naturelle de la matière vivante, ou à une intervention extra-naturelle de Dieu.

211. Les sciences et la philosophie nous apportent d'utiles renseignements pour la solution de ce problème. Mais nous nous en tiendrons aux données fournies par l'Ecriture sainte et la tradition. *Or suivant ces données, c'est par une action extranaturelle de Dieu que le corps d'Adam et d'Eve furent formés.*

Les textes que nous citions plus haut nous représentent Dieu intervenant pour créer Adam, d'une façon bien plus personnelle que lorsqu'il créait les autres êtres. Il s'invite lui-même à produire

(1) Suarez, *De opere sex dierum*, lib. III, c. 1, n. 7-15.
(2) Suarez, *ibid.*; Billuart, *De opere sex dierum*, dist. 5, a. 1.

l'homme, avant de pétrir son corps du limon : *Faciamus hominem.*

Les termes employés par la Genèse font entendre d'ailleurs qu'au moment de recevoir une âme, le corps d'Adam fut façonné de la poussière de la terre, c'est-à-dire d'une matière minérale et sans vie (1). Le nom d'*Adam* le suppose aussi ; puisqu'il signifie formé d'une terre rouge, comme le premier nom d'Eve, *virago*, signifie formée de l'homme, parce qu'Eve fut tirée du côté d'Adam. Les passages de l'Ecriture (208) d'après lesquels le corps de l'homme retourne à la poussière d'où il vient, laissent également entendre que le corps d'Adam n'est pas né d'une espèce animale vivante. Cela ressort aussi de ce qu'après sa création, Adam ne trouva parmi les animaux, aucun être qui lui ressemblât, et de ce qu'Eve lui fut donnée par Dieu pour compagne, afin qu'il ne restât point seul (2). Enfin cela résulte plus manifestement encore de la manière extranaturelle dont se fit la création de cette dernière. Eve fut en effet formée du corps même d'Adam (3). Or ce mode de formation est en contradiction avec la théorie évolutioniste, d'après laquelle la femme serait, aussi bien que l'homme, le produit d'une transformation naturelle de la matière vivante. Si Eve a été créée d'une façon extranaturelle, combien plus a-t-il dû en être ainsi d'Adam.

212. On ne peut échapper à cette conclusion, qu'en disant que le récit de la création d'Eve est une simple allégorie, et non une narration historique. On nous permettra de réfuter en passant cette théorie, à cause de la conséquence qu'on en tire. Le sens incontestable de ce passage de la Genèse nous paraît être, qu'Ève a été réellement formée d'une côte prise à Adam. N'oublions pas que le récit ainsi entendu sert d'appui aux enseignements de la révélation, sur le mariage et sur l'union de Jésus-Christ avec son Eglise, et qu'il a par conséquent une grande importance doctrinale. Quand un texte de cette nature est interprété d'une manière uniforme par d'autres passages de l'Écriture, par l'accord unanime des pères, par un Concile œcuménique et par un souverain pontife, cette interprétation doit être tenue pour la véritable, surtout si ce souverain pontife donne cette interprétation comme appartenant à la foi. Or tel est le cas.

L'Ecriture rappelle en divers lieux non seulement que la femme

(1) Palmieri, *De Deo Creante*, th. XXV.

(2) Gen. II, 18-24.

(3) Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam ; cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea. Etæ dificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem ; et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam : Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea ; hæc vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ ; et erunt duo in carne una (Gen. II, 21-24).

a été créée après l'homme (1), mais encore qu'elle a été tirée de l'homme, comme l'homme avait été tiré de la terre (2).

Les saints pères ont cru que le récit de la Genèse était un récit historique, qu'Eve avait été formée d'une côte d'Adam, et qu'on ne pouvait le nier sans erreur dans la foi. Saint Jérôme affirme qu'on ne peut croire en Dieu, si l'on ne croit ce qui est écrit de ses saints et en particulier qu'Eve fut créée d'une côte d'Adam (3). Tous les pères ont admis d'ailleurs le caractère historique du récit de la Genèse sur ce qui s'est passé au paradis terrestre, comme les théologiens le montrent dans leurs thèses sur le péché originel. Ils ont donc pensé qu'Eve avait été tirée du côté d'Adam.

Le Concile œcuménique de Vienne affirme la même chose, dans son décret *de fide catholica* inséré en tête des *Clementines*, lorsqu'il dit que l'Eglise est sortie du côté ouvert de Jésus-Christ, comme Eve avait été tirée du côté du premier homme pendant son sommeil: « *Emisso jam spiritu perforari lancea sustinuit latus suum, ut exinde profluentibus undis aquæ et sanguinis, formaretur unica et immaculata ac virgo sancta, mater Ecclesia, conjux Christi, sicut de latere primi hominis soporati Eva sibi in conjugium est formata* » (4).

Innocent III va plus loin. Dans une réponse insérée au titre XIX du quatrième livre des Décrétales, il invoque la croyance qu'Eve a été tirée du côté d'Adam, comme une vérité de foi. Voici en effet en quels termes il montre qu'un païen converti ne doit garder qu'une seule des femmes qu'il avait : « Le sentiment contraire, dit-il, paraît malsonnant *et contraire* à la foi chrétienne, puisqu'au commencement une seule côte a été prise pour faire une seule femme : *Verum absonum hoc videtur, cum ab initio una costa in unam fœminam est conversa* » (5).

Le récit que la Genèse nous fait de la création de la femme, a d'ailleurs été entendu de la même manière, par tous les théologiens et tous les exégètes catholiques, si l'on excepte Cajetan et quelques auteurs inconnus.

(1) Sap. X, 1 ; I Tim. II, 13.

(2) Deus creavit de terra hominem... Creavit ex ipso adjutorium simile sibi (Eccl. XVII, 1, 5). — Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ (Act. XVII, 26). Non vir ex muliere est, sed mulier ex viro (I Cor. XI, 8).

(3) Credidit quisquam in conditorem Deum : non potest credere, nisi prius crediderit de sanctis ejus vera esse quæ scripta sunt : Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam... Hæc et cætera quæ de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit. *Comment. in Epist. ad Philemonem*, 4 ; Migne, *P. L.*, t. XXVI, col. 645.

(4) *In Clement I de Summa Trinitate* ; Denzinger, *Enchiridion*, n. 408.

(5) Cap. *Gaudemus, de divortio*, et Denzinger, n. 353.

C'est à cause de cet accord unanime que Suarez (1) déclare à la suite d'autres théologiens, que le caractère historique de ce récit doit être regardé comme une vérité de foi catholique, que par conséquent l'opinion contraire de Cajetan peut être traitée d'hérésie. Cependant les auteurs qui sont venus après Suarez se sont ordinairement montrés moins sévères.

213. Le sentiment qui explique la formation du corps de l'homme, par une intervention extranaturelle de Dieu, semble donc le seul qui soit conforme aux enseignements de l'Ecriture sainte et de la *tradition sur la création* d'Adam et d'Eve. *Mais* ces enseignements sont-ils assez nets et assez exprès, pour que l'application des théories transformistes à la production du corps humain, doive être rangée parmi les doctrines hétérodoxes? Les théologiens de notre temps ne sont point d'accord sur cette grave question. Des auteurs estimés et hostiles à l'évolutionisme, comme Hurter, ne se croient pas en droit d'infliger à cette opinion aucune censure théologique. D'autres auteurs, comme Mazzella, déclarent au contraire qu'on ne saurait la soutenir sans pécher contre la foi, bien qu'ils ne la traitent pas d'hérétique. Ce désaccord prouve qu'il y a lieu d'hésiter et d'attendre avant de formuler aucune censure. Mais tout théologien sérieux et sans parti pris n'en regardera pas moins cette opinion comme inadmissible. A notre avis, la révélation enseigne très clairement que Dieu est intervenu d'une manière extranaturelle pour la formation du corps d'Adam et d'Eve. Mais la question de savoir s'il a pris, pour en façonner le corps de l'homme, une matière minérale absolument privée de vie ou une matière déjà vivante, ne nous paraît pas aussi nettement tranchée; car en supposant qu'il ait choisi une matière déjà vivante, cette matière serait venue ellemême primitivement du limon de la terre. Aussi avons nous vu que certains théologiens ont admis que le limon avait passé lentement par diverses étapes avant de constituer le corps d'Adam; mais, comme nous l'avons dit, ce n'est point en cela qu'est la question importante aux yeux de la foi et de la tradition.

ART. 45. — *Nature de l'âme humaine.*

214. En reproduisant les enseignements du quatrième Concile de Latran, le Concile du Vatican semble dire peu de chose au sujet de l'âme humaine. Il se contente en effet d'affirmer qu'après les anges et les êtres matériels, Dieu a tiré du néant la créature humaine comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution. Cependant cette simple déclaration résout ces trois questions capitales : Qu'est-

(1) *De opere sex dierum*, lib. II, cap. 2, n° 3.

ce que l'âme humaine? c'est un esprit; — Quelle est son origine? elle a été créée; — Est-elle unie au corps? oui : elle constitue avec lui la nature humaine.

Ces trois affirmations importantes se complètent de décisions émises par le Saint-Siège, peu d'années avant la tenue du Concile du Vatican et rappelées par ce Concile dans la conclusion ajoutée à la constitution *Dei Filius*. Il convient donc de les étudier avec quelque développement. Aussi réserverons-nous pour les articles suivants les questions de l'origine de l'âme humaine et de son union avec le corps. Nous nous en tiendrons dans cet article à ce qui concerne sa nature.

Or. il est plusieurs vérités relatives à la nature de l'âme que le Concile du Vatican exprime soit directement. soit indirectement. Il enseigne directement sa spiritualité, en l'appelant un esprit, *ex spiritu*; il rappelle ainsi les autres dogmes qui dérivent de cette spiritualité, en particulier celui de l'immortalité de l'âme. Il fait entendre en même temps. d'abord que l'âme humaine n'est pas de la même nature que Dieu. puisqu'elle a été tirée du néant; en second lieu qu'elle n'est point non plus de la même nature que les anges, puisque d'une part elle appartient à une création postérieure, *deinde humanam*, et que d'autre part elle s'unit à la matière pour constituer l'homme, *communem ex spiritu et corpore constitutam*. Il montre encore qu'il y a autant d'âmes spirituelles que d'hommes, puisque chaque individu de l'espèce humaine doit être formé d'une âme, aussi bien que d'un corps. Il fait voir enfin que ces âmes ne sont pas mauvaises par suite de leur union avec les corps, puisque c'est Dieu qui a produit l'esprit et le corps et qui les a réunis dans l'homme.

Notre texte met surtout en relief la spiritualité de l'âme; mais pour être laissés dans l'ombre, les quatre points suivants n'en ont pas moins leur importance, en raison des erreurs qu'ils excluent.

Nous allons donc parcourir rapidement tous ces enseignements. Nous laisserons cependant de côté dans cet article l'erreur qui attribue aux âmes une nature émanée de Dieu; car nous la retrouverons dans l'article suivant.

215. La *spiritualité* de l'âme ne consiste pas seulement en ce que l'âme est distincte du corps et simple. mais encore et principalement en ce qu'elle possède des facultés intellectuelles, qui s'exercent indépendamment de la matière et assurent sa survivance au corps. En vertu de la spiritualité de son âme, l'homme est d'un ordre supérieur aux bêtes, dont toutes les puissances dépendent de la matière et meurent avec elle; il ressemble aux anges qui vivent sans corps; il est immortel comme eux.

La croyance à la spiritualité de l'âme a toujours été professée sans la moindre hésitation dans l'Eglise. Aussi est-ce surtout en dé-

finissant d'autres dogmes, que les papes et les Conciles ont été amenés à proclamer la spiritualité de l'âme. Ils l'ont affirmée dans tous les symboles de foi qui, à la suite du symbole des apôtres, consacrent un article à la vie éternelle, et par conséquent à l'immortalité de l'âme. Ils l'ont affirmée, en définissant contre divers hérétiques, que Jésus-Christ avait pris la nature humaine tout entière, et par conséquent une âme raisonnable en même temps qu'un corps de chair (1). Le huitième Concile œcuménique, quatrième de Constantinople (869), et le Concile de Vienne (1311) l'ont affirmée, lorsqu'ils ont proclamé, le premier, que chaque homme n'a d'autre âme que son âme raisonnable, et le second, que cette âme raisonnable est la forme du corps humain. Cependant la spiritualité de l'âme a été enseignée d'une façon moins indirecte par le quatrième Concile de Latran (1215). Ce Concile définit en effet que Dieu a créé l'homme avec un corps matériel comme le monde, et une âme spirituelle comme les anges, *ex spiritu et corpore constitutam*. Cette définition du Concile de Latran a été reproduite par le Concile du Vatican. En la reproduisant, les Pères de ce dernier Concile avaient sans aucun doute en vue de condamner les matérialistes contemporains, qui rejettent toute existence spirituelle, et nient par conséquent la spiritualité de l'âme. Cet enseignement sur la nature de l'homme venait se joindre à ceux que nous avons déjà étudiés sur la nature de Dieu et sur l'existence des anges, pour préparer le second canon qui met le matérialisme au nombre des hérésies (art. 40).

A peine est-il besoin de montrer que la doctrine de la spiritualité de l'âme appartient vraiment à la révélation. L'Ecriture enseigne en effet non seulement que l'âme est distincte du corps, mais encore qu'elle en est indépendante, qu'elle vient de Dieu (2), qu'elle met l'homme au-dessus des animaux (3), qu'elle le rend semblable à Dieu (4). La tradition reproduit tous ces enseignements. Si Tertullien a dit que l'âme est corporelle, il entendait par là que l'âme est une substance réelle ; car c'est le sens qu'il attachait au mot corps (5).

216. L'immortalité de l'âme est la conséquence de sa spiritualité ; car si l'âme survit au corps, c'est évidemment parce qu'elle n'est pas de la même nature que lui, c'est donc parce qu'elle n'est pas corporelle, mais spirituelle. Aussi le dogme de l'immortalité de l'âme est-il consacré indirectement par la déclaration que le Concile

(1) Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 29, 118, 195, 203, 230, 293, 368, 356, 384, 408, 601, 873.
(2) Gen. II, 7 ; Eccles. XII, 7.
(3) Gen. I, II et III.
(4) Gen. I, 27.
(5) Freppel, *Tertullien*, t. II, p. 354-356.

du Vatican a faite au sujet de sa spiritualité. Mais, d'autre part, toutes les déclarations de l'Ecriture et de la tradition relativement à la *survivance de l'âme, établissent que le dogme de sa spiritualité appartient à la révélation*. Rappelons donc les principales de ces déclarations, puisqu'elles constituent autant de preuves que la nature humaine n'est pas seulement faite de matière, mais encore composée d'esprit, pour nous servir de la formule du Concile du Vatican.

Les enseignements de la Sainte Ecriture sur la survivance des âmes sont affirmés en des termes de plus en plus explicites (1), depuis le Pentateuque, où cette survivance est supposée dans les expressions qui nous présentent la mort des patriarches, comme une réunion à l'âme de leurs pères (2), jusqu'aux livres de Job et aux psaumes qui déclarent que les justes seront délivrés du *Scheol*, l'enfer où ils se rendaient à leur mort (3), aux livres des Rois qui nous rapportent des évocations et des résurrections de morts (4), aux prophètes qui annoncent la résurrection de la chair et la vie éternelle des saints (5), au livre de Tobie ou aux livres sapientiaux qui rappellent les récompenses que Dieu réserve aux justes dans l'autre vie (6), et enfin aux livres du Nouveau Testament, où il est parlé en vingt manières de la survivance de l'âme, de la résurrection des corps et de la vie éternelle (7).

Cette vérité a toujours été regardée comme un des principaux dogmes de la foi catholique. Aussi, comme nous le remarquions tout à l'heure, est-elle mentionnée au symbole des apôtres et au symbole de Nicée, qui affirment l'existence de la vie éternelle.

Cependant les enseignements de l'Église portèrent sur l'état des âmes après la mort, plutôt que sur leur immortalité considérée indépendamment de cet état. Toutefois le cinquième Concile de Latran, tenu sous Léon X en 1513, définit directement cette immortalité. Il déclara en effet certains philosophes hérétiques, parce qu'ils enseignaient que l'âme est mortelle, aux yeux de la philosophie, et par conséquent que, si elle est immortelle, ce n'est point de sa nature, mais par un don surnaturel de Dieu (8).

(1) Voir dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, notre article *Ame*.
(2) Gen. XV, 15; XLIX, 29, 22; Deut. XXXI, 16: XXXII, 50.
(3) Job. XIII, 15, 16; XIV, 13; XVI, 18-21; XIX, 23-27; Ps. XV, 9, 10; XVI, 15; XLVIII, 15, 16; LXXII.
(4) I Reg. XXVIII; III Reg. XVII, 19-23; IV Reg. IV, 29-36; XIII, 21.
(5) Dan. XII, 1-3; cfr. Ose. VI, 3; Isai. XXVI, 19-21; Ezech. XXXVII, 1-14.
(6) Tob. II, 18; Eccl. XII, 7; Sap. II, 21; III-V.
(7) Matth. X, 28; XXV, 46; Joan. III, 5; XII, 25; Rom. II, 6; 1 Cor. XV, 32; I Petr. 1, 10.
(8) Cum itaque (quod dolenter referimus) zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper

217. Si l'âme de l'homme est un esprit immortel, elle est néanmoins d'une autre nature que les anges.

Ce point de doctrine a été nié par le système auquel on a donné le nom de *préexistentianisme* Suivant cette théorie, les âmes humaines seraient de la même nature que les anges. Elles auraient été créées et auraient vécu avant leur union avec nos corps. Cette union serait même une punition des fautes qu'elles auraient commises dans leurs vies antérieures. Le préexistentianisme fut enseigné par Platon. Il fut accepté dans l'antiquité par le juif Philon, par les gnostiques Basilides et Bardesane, par les Origénistes et par les Priscillianistes. Sur cette erreur s'est greffée celle de la métempsycose, d'après laquelle l'âme passerait par une série d'existences corporelles qui seraient une *récompense ou un châtiment de* sa conduite antérieure. La métempsycose est un dogme des religions de l'ancienne Égypte et de l'Inde. Elle a été professée de nos jours par les spirites et par quelques philosophes, comme Jean Reynaud.

Le préexistentianisme est en contradiction avec les données de la Bible et les enseignements de l'Eglise. La sainte Ecriture ne parle nulle part d'une vie des âmes, antérieure à leur union à nos corps. La Genèse dit au contraire expressément que Dieu créa l'âme d'Adam après avoir formé son corps (1), et que considérant l'homme qu'il avait créé de cette manière, il trouva son œuvre très bonne (2). Saint Paul nous affirme du reste que l'homme n'a commis aucune faute personnelle avant sa naissance (3).

Aussi l'Eglise a-t-elle traité le préexistentianisme des Origénistes comme une hérésie. Saint Léon le Grand le condamna dans sa lettre à l'évêque Turribius contre les Priscillianistes (4); le cinquième Concile œcuménique, second de Constantinople (553), le condamna de nouveau dans les anathèmes qu'il porta contre les Origénistes (5).

explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 621). La suite du décret dit que ces erreurs sont des hérésies.

(1) Gen. II, 7.

(2) Gen. I, 31.

(3) Rom. V, 14; IX, 11.

(4) Denzinger, *Enchiridion*, n. 107.

(5) Voici ces anathèmes : Si quis dixerit omnium rationalium productionem fuisse mentis, corporis et materiæ expertes, absque ullo numero et nomine..; satietatem autem illas cepisse divinæ contemplationis et in deterius conversas esse, pro eo ac unaquæque propensa fuerit in illud, et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, necnon accepisse nomen... anathema sit. — Si quis dixerit rationalia refrigerata a divina caritate, crassis corporibus,

Le quatrième Concile de Latran et le Concile du Vatican ne renouvelèrent point ces condamnations ; mais leur enseignement y était conforme. Ils déclarent en effet que la création de l'homme diffère de celle des anges, qu'elle lui est postérieure, et que c'est en raison de la création, non par châtiment, que l'âme humaine est unie à un corps. Or comme le corps de l'homme a été tiré de la matière préexistante, il faut bien que son âme n'ait pas été créée avec les anges ; autrement nos Conciles n'auraient pu à aucun titre présenter la création de l'homme comme postérieure à la création des anges et des corps (245).

218. Les Origénistes n'admettaient pas seulement que les âmes avaient existé avant d'être unies à nos corps. Ils soutenaient encore qu'elles ne se distinguaient pas les unes des autres avant leur faute. Au commencement du moyen âge et à la Renaissance, des philosophes panthéistes, qui prétendaient exprimer la pensée d'Aristote et de Platon, enseignèrent une erreur semblable. Ils disaient que l'entendement et par conséquent l'âme intellectuelle est unique pour tous les hommes. Ils n'attribuaient en propre à chaque individu qu'une âme sensitive, dont ils faisaient le principe de sa vie corporelle. Nous reviendrons, à l'article 47, sur cette forme de leur erreur. Contentons-nous de remarquer en ce moment que leur théorie de la communauté de l'âme raisonnable de tous les hommes, est contraire aux données de la révélation que nous avons invoquées plus haut ; car ces données attribuent à chaque individu une âme raisonnable et immortelle. Cette théorie a été condamnée par le second Concile de Constantinople qui avait en vue les Oréginistes (1) et par le cinquième Concile de Latran qui avait en vue les Platoniciens de la Renaissance. Elle est en opposition manifeste avec les enseignements du quatrième Concile de Latran et du Concile du Vatican, dans le texte qui nous occupe. Ce texte déclare en effet que l'homme est formé de corps et d'esprit : ce qui suppose qu'à chaque corps distinct est unie une âme raisonnable distincte. D'ailleurs les anathèmes portés par la constitution *Dei Filius*, contre le panthéisme, atteignent aussi cette théorie ; car il n'est pas difficile de voir qu'elle se rattache au panthéisme.

219. Nous avons déjà vu (197 et 206) que le quatrième Concile de Latran avait voulu condamner les Albigeois. Ceux-ci renouvelant, du moins en partie, l'ancienne erreur de Manès, regardaient la matière comme l'œuvre du démon, et par conséquent comme nécessairement mauvaise. Comme ils admettaient aussi le *préexistentianisme* (217), ils ajoutaient que les âmes avaient été créées par

qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata...; anathema sit. Denzinger, n. 188 et 190.

(1) Denzinger, n. 188.

Dieu ; mais qu'elles étaient devenues mauvaises en venant habiter la terre et en se laissant emprisonner dans la matière. Ils en concluaient qu'elles ne pouvaient récupérer leur bonté primitive, qu'en fuyant toute action qui pouvait resserrer leur lien avec les corps (1). Le quatrième Concile de Latran condamna cette erreur, en déclarant que la nature humaine a été créée de Dieu avec un corps et une âme, et en expliquant que l'homme n'est tombé dans le péché qu'après cette création (2). Le Concile du Vatican n'a point reproduit cette dernière explication, qu'aucune erreur contemporaine ne rendait nécessaire ; mais en renouvelant les autres enseignements du Concile de Latran, il a montré que ce n'était pas un mal pour l'âme humaine de se trouver unie à un corps.

Cette doctrine est celle qui est constamment affirmée ou supposée dans les Livres Saints et dans les enseignements de l'Église. Elle est en quelque sorte mise en scène dans les premiers chapitres de la Genèse, où Adam et Eve sont créés dans l'innocence avec des corps comme les nôtres. et tombent ensuite dans le péché en violant la loi de Dieu. Les Albigeois pouvaient trouver dans le livre de l'Ecclésiastique, la réfutation de leurs rêveries qui se dégage de ce drame : « Dieu, y lisons-nous, a créé l'homme au commencement, et l'a laissé dans la main de son conseil. Il lui a donné ses commandements et ses préceptes. Si vous voulez garder ses commandements, ils vous garderont..... Il a placé devant vous l'eau et le feu : étendez la main vers ce que vous voudrez. Devant l'homme sont la vie et la mort, le bien et le mal: il aura ce qu'il voudra (4) ».

Art. 46. — *Origine de l'âme humaine.*

220. Ce que le quatrième Concile de Latran et le Concile du Vatican enseignent de l'origine de l'âme humaine, ne regarde pas seulement l'âme du premier homme ; car nous allons voir que les âmes humaines ne sont pas engendrées les unes des autres comme les corps. D'ailleurs, en parlant de la création de la nature humaine, le Concile de Latran voulait condamner une erreur qui se rapportait à toutes les âmes ; car ce n'était pas seulement d'Adam, c'était de tous les hommes, que les Albigeois (219) pensaient que leur âme avait été emprisonnée dans la matière par le démon. Ce sont donc

(1) *Ibid.*, n. 621.
(2) Héfélé, *Histoire des Conciles*, § 645.
(3) Appendice II.
(4) Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua. Si volueris mandata servare conservabunt te... Apposuit tibi aquam et ignem : ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei, dabitur illi. *Eccli*, XV, 14-18.

toutes les âmes que nos deux Conciles avaient en vue, lorsqu'ils ont dit qu'après les anges et les corps, Dieu a fait de rien la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution : *de nihilo condidit creaturam... deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

Nous pouvons nous poser trois questions au sujet de l'origine de chaque âme raisonnable. Emane-t-elle de Dieu ? Est-elle produite par génération ? Est-elle tirée du néant par Dieu ? La réponse à ces questions nous sera donnée soit par notre premier chapitre, soit par des condamnations antérieures que rappelle la conclusion de notre Constitution.

221. Nous avons vu (188) que plusieurs théories panthéistes considèrent nos âmes, comme des émanations de la divinité. Nous avons dit aussi qu'elles ont été l'objet d'un anathème tout spécial, formulé au premier paragraphe du quatrième canon de notre chapitre ; car ce paragraphe porte : *Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine.* Elles sont également condamnées par le cinquième canon qui définit que le *monde et tout ce qu'il renferme, soit les êtres matériels, soit les êtres corporels, ont été produits de rien par Dieu dans la totalité de leur substance* ; car si les âmes ont été produites de rien, elles ne sont point produites de la substance de Dieu.

Toutes les preuves que nous donnerons de la création des âmes établissent de même qu'elles ne sont pas une émanation de Dieu. Mais comme la doctrine de l'émanatisme s'est reproduite dans un grand nombre de théories panthéistes, elle avait déjà été proscrite plusieurs fois, lorsque le Concile du Vatican lui porta un nouveau coup.

Les Priscillianistes semblaient attribuer la nature divine aux hommes, en disant que si les enfants de la promesse naissent d'une femme, ils sont néanmoins conçus du Saint-Esprit. Leur erreur fut réprouvée par le pape Saint Léon le Grand (1) et par un concile plénier qui se tint à Tolède sur son ordre. Ce concile formula un symbole, où nous lisons : « En dehors de la trinité, nous croyons qu'il n'existe ni anges, ni esprit, ni vertu regardée comme Dieu, qui ait une nature divine : *Præter hanc* (Trinitatem) *nullam credimus divinam esse naturam, vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicujus quæ Deus credatur* (2) ». Il porta en outre l'anathème suivant : « Anathème à qui dirait que l'âme humaine est une portion de Dieu, ou qu'elle est la substance de Dieu : *Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam*

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 106.
(2) Denzinger, n. 113.

Dei portionem, vel Dei esse substantiam ; anathema sit » (1). Le symbole de foi qui a été adressé par Saint Léon IX à l'évêque Pierre et que les évêques doivent prononcer sous forme d'examen, à leur consécration, exprime le même dogme en ces termes : « Je crois et affirme que l'âme n'est pas une partie de Dieu, mais qu'elle est créée de rien : *Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... credo et prædico* (2) ».

Il est encore enseigné dans le texte du quatrième Concile de Latran, que reproduit la constitution *Dei Filius*. La même doctrine fut définie par Jean XXII (1329) contre Ekkart, qui affirmait que tout homme est le Verbe de Dieu (3). Innocent XI condamna encore Molinos (1687) parce qu'il enseignait que par le quiétisme, l'âme s'anéantit et se perd en Dieu, de l'essence duquel elle est sortie : *Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem quæ est essentia Dei* (4).

Le Concile du Vatican était donc l'écho d'une tradition très claire, en condamnant la théorie panthéiste de l'émanation des âmes.

222. Le *génératianisme* ou *traducianisme* est une erreur bien différente. Elle consiste à dire que nos âmes sont engendrées par nos parents, comme nos corps.

Cette doctrine étrange a revêtu deux formes différentes.

Certains auteurs ont pensé que l'âme humaine est engendrée comme les âmes des animaux, par le même germe qui produit le corps. Ce sentiment, qui a reçu plus spécialement la qualification de *génératianisme*, a été imputé à Tertullien (215). Il a été adopté par la plupart des systèmes qui attribuent à l'homme une âme sensitive (Voir art. 47).

Leibnitz a soutenu cette forme du *traducianisme* qu'il mêlait au préexistentianisme (217). Il dit dans ses *Essais de Théodicée* (5) : « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam et ont existé, par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé ». Il ajoute que ces âmes, qui se transmettent par la génération depuis Adam jusqu'à nous, ne reçoivent la raison qu'à la génération des hommes auxquels elles doivent appartenir. — Rosmini a formulé un génératianisme assez semblable dans la proposition suivante, condamnée par le Saint-Office le 14 décembre 1887 : « *Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam*

(1) *Ibid.*, n. 124.
(2) *Ibid.*, n. 296.
(3) *Ibid.*, n. 454, 440.
(4) *Ibid.*, n. 1092.
(5) 1re partie, § 91.

ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere. »

Une autre forme de la même erreur, appelée plus spécialement *traducianisme*, consiste à dire que l'âme des enfants est produite par l'âme et non par le corps des parents. Cette opinion avait paru soutenable à saint Augustin et à quelques autres pères.

Mais elle était depuis longtemps abandonnée de tout le monde, lorsque, dans la première moitié du XIX[e] siècle, quelques auteurs, comme Henri Klee et Ubaghs, la tirèrent de l'oubli et soutinrent qu'elle pouvait s'appuyer de preuves probables. A la même époque, Frohschammer écrivait un livre intitulé *Defensio Generatianismi*, pour établir que l'âme des enfants est produite par l'âme des parents, en vertu d'une puissance créatrice que Dieu communique à cette dernière.

223. Ces deux formes du génératianisme sont en opposition avec les enseignements du Concile du Vatican.

En proclamant la spiritualité de l'âme (art. 45), ce Concile a déclaré par le fait même qu'elle ne pouvait être produite par la génération corporelle. Qui dit esprit dit en effet indépendance de la matière. Si l'âme naissait du corps, elle serait matérielle et se désagrégerait comme lui. C'est pourquoi le même Concile fait des esprits et de la matière deux classes de créatures absolument distinctes. C'est pourquoi aussi saint Thomas (1) conclut de la spiritualité de l'âme, que c'est une hérésie d'en expliquer la production par une génération charnelle. Les partisans de ce génératianisme grossier l'ont d'ailleurs ordinairement appliqué à une âme sensitive, qu'ils attribuaient à tous les hommes ; mais nous verrons dans l'article suivant que les hommes n'ont point d'autre âme qu'une âme raisonnable.

Le traducianisme moins grossier, d'après lequel l'âme des enfants serait produite par l'âme de leurs parents, a été également réprouvé, au moins indirectement, par le Concile du Vatican. Sans doute le texte que nous étudions ne se prononce pas formellement à cet égard. Quelqu'un pensera peut-être qu'en disant que les âmes naissent des âmes, on ne contredirait pas plus ses enseignements qu'en admettant que les corps se produisent par génération. Il lui semblera que, pour sauvegarder toutes ses affirmations, il suffirait de reconnaître que la première âme humaine a été tirée du néant après les anges et les corps. Mais sans aucun doute une pareille interprétation ne serait pas conforme à la pensée des pères du Concile. Ils reproduisaient en effet la doctrine du quatrième Concile de Latran. Or l'intention de ce dernier Concile était de condamner

(1) *Sum. theol.*, 1 p., q. 118, a. 2.

l'erreur des Albigeois, qui soutenaient que toutes les âmes humaines sont emprisonnées dans la matière par le démon. En proclamant contre eux que la créature humaine, composée d'esprit et de corps, a été produite de rien après les anges et les corps, il entendait donc exprimer que chaque âme est produite directement de Dieu. D'ailleurs en affirmant que l'âme est *spirituelle*, le Concile montrait non seulement qu'elle ne peut point se produire par une génération corporelle, mais encore qu'elle ne saurait dériver d'une autre âme. Un esprit créé ne pourrait en effet produire un autre esprit, que par émanation ou par création. Or il ne saurait le faire par émanation, puisque sa nature essentiellement simple ne comporte aucune division. Il ne saurait non plus créer aucun autre esprit, puisque Dieu seul possède un pouvoir créateur (249). Si le quatrième Concile de Latran n'a pas condamné l'erreur de la génération des âmes d'une façon expresse, il a donc enseigné une doctrine inconciliable avec cette erreur. Il en est de même du Concile du Vatican qui a reproduit ses déclarations.

Nous verrons plus loin comment la conclusion de notre constitution avertit de respecter les décrets du Saint-Siège qui ont proscrit les erreurs que le Concile n'avait pu frapper expressément. Sans aucun doute, cet avis doit être appliqué aux décrets relatifs au traducianisme ; car cette erreur touche évidemment aux questions traitées par le Concile.

Or elle a été l'objet de proscriptions très formelles de la part du Saint-Siège. En 1341, dans une lettre écrite à Léon, roi d'Arménie, parmi les erreurs dont les Arméniens sont accusés et qu'ils doivent rejeter, Benoît XII mentionne l'opinion qui fait naître l'âme des enfants de l'âme de leurs parents (1). Peu d'années avant la réunion du Concile du Vatican, le Saint-Siège proscrivit de nouveau la même doctrine. La défense du généralianisme de Frohschammer, dont nous avons parlé tout à l'heure (222), fut mise à l'*index* le 5 mars 1857. En outre, le 2 mars 1866, dans une lettre écrite à l'archevêque de Malines, au nom de Pie IX, le cardinal Patrizzi

(1) Item quidam magister Armenorum vocatus Mechicarin, qui interpretatur Paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore ; et angelus etiam unus ab alio : quia cum anima humana rationalis existens, et angelus existens intellectualis naturæ, sunt quædam lumina spiritualia, ex seipsis propagant alia lumina spiritualia, et in hoc sequuntur eum quasi omnes de provincia Argiciensi, quæ est magna provincia continens VII dietas. Alii vero Armeni non dicunt hoc, sed quod Deus omnes animas creat ; et Armeni de dicta provincia habent illum Mechicarin pro sancto (Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, t. XXV, col. 1193). Au Concile que les Arméniens tinrent en 1342 suivant l'ordre du pape, ils déclarèrent que cette erreur avait toujours été excommuniée par leur Eglise et que Mechicarin l'avait réprouvée avant sa mort (Mansi, *ibid.*).

déclara qu'il fallait absolument corriger ce que le docteur Ubaghs avait écrit de favorable au générationisme (1).

224. Après ce qui précède, il est clair que chaque âme humaine est produite par création. Du moment en effet que les âmes n'émanent pas de la substance divine, et qu'elles ne sont pas produites par une génération corporelle ou spirituelle, il faut bien qu'elles soient toutes tirées du néant par Dieu. Les déclarations du Concile du Vatican au sujet de la nature de la création et de l'action du Créateur, doivent donc être appliquées à la production des âmes (Voir art. 50 et 51).

La création des esprits a toujours été clairement enseignée par l'Ecriture (2), aussi bien que par la tradition. Contentons-nous de rappeler le texte de l'Ecclésiaste (3), qui met en opposition l'origine de nos corps formés de la terre et l'origine de nos âmes qui nous sont données de Dieu : *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.*

Nous pourrions nous demander ici à quel moment se fait cette création ; mais cette question sera mieux placée à l'article qui va suivre (231).

Art. 47. — *L'âme raisonnable est-elle le principe de la vie du corps humain ?*

225. Le Concile du Vatican enseigne que le corps et l'âme raisonnable constituent en commun une même nature humaine, *humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Suivant cette déclaration, l'homme est formé de deux principes, l'âme raisonnable et le corps ; et ces deux principes entrent en commun dans la constitution d'une même nature. Leur union est donc naturelle : l'âme raisonnable a besoin du corps, et le corps a besoin de l'âme raisonnable ; car l'homme est composé des deux. Nous pourrions approfondir cette simple notion de la nature humaine, pour déterminer la nature de l'union du corps et de l'âme. Mais il vaut mieux demander cette détermination aux enseignements positifs de l'Eglise. Cette méthode est plus théologique et plus facile.

D'ailleurs elle ne nous fera point sortir de notre sujet ; car ces enseignements ont été formulés à nouveau dans des actes authentiques de Pie IX. On se souvient que par la conclusion de la constitution *Dei Filius*, les pères du Concile du Vatican ont tenu à rappeler les décrets du Saint-Siège relatifs aux questions qu'ils n'avaient

(1) Voir Zigliara, *Summa philosophica*, 3e édit., t. II, p. 163.
(2) Gen. II, 7 ; Job. XXXIII, 4 ; Ps. XXXII, 15 ; Is. XLII, 5 ; Zach. XII, 11 ; II Mach. VII, 22.
(3) Eccles. XII, 7.

pas explicitement résolues. Les déclarations de Pie IX sur l'union du corps et de l'âme rentrent évidemment parmi ces décrets. Elles se rattachent donc aux enseignements du Concile du Vatican, que nous avons pris à tâche d'exposer.

Or ces déclarations ont porté sur deux points : 1° l'unité de l'âme humaine ; d'où résulte ce principe que l'âme raisonnable est le principe de notre vie corporelle, et 2° l'information du corps par cette âme. Nous nous en tiendrons dans le présent article à la première déclaration. Nous consacrerons à la seconde les articles 48 et 49.

226. C'est dans une lettre du 30 avril 1860, à l'évêque de Breslau relativement aux erreurs du chanoine Baltzer, que Pie IX rappela que l'unité de l'âme humaine ne peut être niée sans erreur dans la foi. « Ce sentiment, dit-il, qui met dans l'homme un seul principe vital, savoir l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois et le mouvement et la vie tout entière et le sentiment, est le plus commun dans l'Eglise de Dieu ; au jugement du plus grand nombre des docteurs, et des plus autorisés, il est si étroitement uni au dogme de l'Eglise, qu'il en est la légitime et seule véritable interprétation, et que par conséquent il ne saurait pas être nié sans erreur dans la foi (1) ».

Le huitième Concile général, quatrième de Constantinople (869), avait en effet défini que l'homme n'a d'autre âme que son âme raisonnable, et condamné les Apollinaristes qui distinguaient dans l'homme trois éléments, son corps, son âme animale et son âme raisonnable (2). Cet enseignement sur l'unité de l'âme de l'homme n'était d'ailleurs qu'un corollaire des principes relatifs à l'incarnation, proclamés par le Concile d'Ephèse et le second Concile géné-

(1) Notatum præterea est, Baltzerum in illo suo libello, quum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari (Pie IX, *Epistola ad Episc. Wratislaviensem*, 30 aprilis 1860).

(2) Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiæ eamdem opinionem asseverantibus : in tantum impietatis quidam... devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare..., pertentent. Itaque sancta hæc et universalis synodus.... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat et definit atque promulgat neminem prorsus habere vel servare quoquo modo statuta hujus impietatis auctorum (can. 11. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 274).

ral de Constantinople, d'après lesquels le Christ avait pris une chair animée par une âme raisonnable.

On doit donc reconnaître, sous peine d'erreur contre la foi, que l'âme raisonnable est le principe de notre vie corporelle, aussi bien que de notre vie intellectuelle, et que c'est la seule âme que nous ayons.

227. Cette vérité a été niée par deux catégories d'adversaires : ceux qui estiment *qu'il y a plusieurs âmes dans l'homme*, et ceux qui expliquent la vie végétative ou sensitive de l'homme, autrement que par l'action de l'âme raisonnable.

Les systèmes qui attribuent notre vie corporelle à une autre âme, en d'autres termes à un autre principe vital que l'âme raisonnable, disent d'ordinaire que l'homme est formé par *trichotomie*. Ils pensent en d'autres termes qu'il est composé de trois principes constitutifs : le *corps*, l'*âme sensitive* ou *animale*, principe de la vie du corps, et l'*âme raisonnable*, principe de la pensée.

Cette théorie a eu de nombreux partisans dans le cours des siècles. Indiquons les *Gnostiques*, qui distinguaient les hommes en *hyliques*, en *psychiques* et en *pneumatiques*, suivant que l'un de ces trois principes prédominait en eux ; les *Manichéens*, qui regardaient l'âme raisonnable comme naturellement bonne et l'âme animale comme naturellement mauvaise ; *Apollinaire*, qui enseignait qu'en s'incarnant, Jésus-Christ avait pris notre âme animale, mais non notre âme sensitive ; Averroès et divers péripatéticiens condamnés par le cinquième Concile de Latran, qui pensaient que tous les hommes participent à la même et unique *intelligence* (218), et que chaque individu de l'espèce humaine ne possède en propre que l'âme sensitive. La trichotomie fut aussi enseignée à la fin du siècle dernier, à l'école de médecine de Montpellier, sous le nom de vitalisme, et elle a gardé des partisans jusqu'à nos jours.

Au milieu du XIXe siècle, les théologiens allemands Gunther et Baltzer, qui furent tous deux condamnés par Pie IX (225 et 233), attribuèrent deux âmes à l'homme. Le premier soutenait que le principe commun de notre vie animale et de notre vie organique diffère de notre âme raisonnable ; le second pensait que notre vie végétative ne procède pas du même principe que notre vie sensitive et notre vie intellectuelle.

228. Une seconde classe d'erreurs consiste à expliquer la vie du corps humain, par d'autres causes que l'âme raisonnable, sans pourtant admettre l'existence d'une âme sensitive ou végétative chez l'homme.

Parmi les théories de cette seconde classe, les unes, comme le matérialisme mécaniste et l'organicisme, rejettent ou semblent ignorer l'existence de l'âme raisonnable. Les *matérialistes mécanistes* ramè-

nent toutes les fonctions vitales à des phénomènes purement physiques ou chimiques ; ils font du corps de l'homme et de celui des animaux, des machines semblables à celles que nous fabriquons. Les *organicistes* n'admettent pas que les fonctions vitales se puissent ramener à des phénomènes purement physiques ou chimiques, ni que les cellules vivantes soient réductibles à des substances inorganiques. Mais ils se divisent, lorsqu'ils veulent expliquer la liaison qui existe entre les fonctions diverses de l'être organisé. Les uns affirment l'unité du principe vital, tout en maintenant que ce principe est une propriété de la matière ; les autres pensent que chaque cellule a sa vie propre et indépendante, et que la formation des organes et des individus à organes multiples, résulte d'un simple groupement des cellules vivantes.

D'autres partisans de l'erreur qui regarde la vie comme une propriété de la pure matière, admettent en même temps l'existence de l'âme raisonnable ; mais ils ne peuvent expliquer l'union de l'âme avec le corps qui, suivant eux, vivrait indépendamment d'elle. Telles sont les théories des cartésiens. A la suite de leur maître, la plupart d'entre eux ont considéré les bêtes et le corps humain comme des machines. Les plus célèbres de ces théories sont l'*occasionalisme* de Malebranche et l'opinion de l'*harmonie préétablie* de Leibnitz. D'après Malebranche, le corps et l'âme n'exercent aucune action l'un sur l'autre, ils sont seulement des causes occasionnelles qui amènent Dieu à produire lui-même les opérations vitales. Suivant Leibnitz, le corps et l'âme ne donnent pas même à Dieu l'occasion d'intervenir ; cependant ils n'agissent pas non plus l'un sur l'autre ; l'harmonie de leurs opérations résulte uniquement de ce que Dieu, en créant le monde des corps et des esprits, a réglé que les opérations des corps se produiraient au moment voulu, pour répondre aux opérations des esprits.

229. La saine philosophie est d'accord avec la foi pour combattre toutes ces erreurs et pour établir qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, et qu'elle est le principe de nos opérations sensitives. Notre sens intime témoigne, en effet, que notre corps et notre âme appartiennent à un seul et même moi. Il témoigne encore que c'est le même principe qui pense et qui sent en nous. L'expérience montre de mille manières l'influence que le physique et le moral exercent l'un sur l'autre. Pourquoi d'ailleurs admettrait-on plusieurs âmes dans l'homme, du moment que l'âme raisonnable peut posséder tout ce qu'il y a de perfection et d'énergie vitale dans l'âme sensitive des animaux et dans l'âme végétative des plantes ?

230. Or, il suffit pour cela qu'avec ses facultés particulières, l'âme raisonnable de l'homme possède les *puissances* sensitives et végétatives. On sait que les philosophes appellent *puissances*, des prin-

cipes qui sont dans l'âme, et par lesquels elle produit ses opérations. Nous n'avons pas à discuter ici les diverses classifications de ces puissances, qui ont été faites par les divers systèmes philosophiques. Nous rappellerons seulement celle qui a eu le plus de partisans dans les écoles catholiques, afin de montrer comment on peut expliquer l'action de l'âme raisonnable dans les multiples fonctions de la vie corporelle.

Saint Thomas d'Aquin (1) et les scolastiques divisent les puissances de l'âme en cinq classes : les puissances végétatives, les puissances sensitives, les puissances appétitives, la puissance motrice et les puissances intellectives. Ces puissances se partagent comme il suit, en raison des fonctions qui se rapportent à la triple vie végétative, sensitive et intellectuelle. Les fonctions de notre vie végétative s'exercent vis-à-vis de notre corps et se produisent par les propriétés des éléments physiques qui constituent le corps vivant. Elles se ramènent à trois : la nutrition, la croissance et la génération. Tel est l'objet des puissances végétatives (2). Les fonctions de la vie sensitive s'accomplissent vis-à-vis des choses sensibles qui sont en dehors du corps et s'exercent par des organes corporels. Ces fonctions consistent : 1° à connaître le monde extérieur par nos cinq sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; à grouper, à combiner, à apprécier et à conserver ces connaissances sensitives par le sens commun, l'imagination, l'estimative, qui chez l'homme devient la cogitative ou raison particulière, et la mémoire. Ces cinq sens extérieurs et ces quatre puissances intérieures, sont des puissances sensitives qui nous donnent la connaissance concrète et particulière du monde sensible (3). Toute connaissance est accompagnée d'une appétition de l'objet connu, lorsqu'il paraît désirable. Dans l'ordre sensitif, cette tendance est le fait de l'appétit sensitif. Enfin nous nous mettons en mouvement pour nous rapprocher ou nous éloigner des corps extérieurs, et c'est le fait de la puissance motrice (4) qui est également d'ordre sensitif.

Les opérations de la vie intellectuelle s'exercent vis-à-vis du nécessaire et de l'universel ; elles sont le fait de l'âme seule. Elles consistent à connaître l'universel et le nécessaire, c'est-à-dire à concevoir et à comprendre. Comme l'appétition suit la connaissance, elles consistent aussi à vouloir ; car l'appétition, motivée par des raisons universelles ou nécessaires, n'est plus sensitive ; elle est raisonnable, c'est la volition. La connaissance intellectuelle est produite par l'entendement ; la volition, par la volonté. L'entendement et la volonté

(1) *Sum. theol.*, p. 1, q. 78, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.
(3) *Ibid.*, a. 3 et 4.
(4) *Ibid.*, a. 1.

sont donc les facultés supérieures de l'homme : celles qui le distinguent des animaux. L'âme qui les possède est spirituelle et raisonnable ; mais cette âme possède aussi les puissances inférieures que nous venons d'indiquer. Elle suffit donc à toute la vie corporelle et spirituelle de l'homme. C'est pourquoi chacun de nous n'a qu'une âme et cette âme est raisonnable.

231. De ce que l'âme raisonnable est le principe de la vie du corps, doit-on conclure qu'elle anime le corps aussitôt qu'il commence à vivre ? Les théologiens et les philosophes catholiques ne sont point d'accord sur cette question. Voici les deux principales opinions qu'ils ont admises.

Les uns soutiennent que l'âme raisonnable est créée et unie par Dieu au corps, dès le premier moment de la conception, c'est-à-dire dès que commence la vie propre de l'embryon. Les autres prétendent, au contraire, que l'âme raisonnable est créée et vient s'unir au fœtus, lorsque ce dernier possède tous les organes nécessaires à l'exercice des facultés. Jusque-là, l'embryon est animé successivement par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui disparaîtrait à son tour pour faire place à l'âme raisonnable. Ce second sentiment a été adopté par saint Thomas (1).

De part et d'autre, on invoque des arguments théologiques et des arguments philosophiques.

Ecoutons d'abord les partisans de l'animation immédiate. Notre opinion, nous diront-ils, se concilie mieux que l'autre avec le dogme de l'immaculée conception de la Sainte Vierge ; ensuite l'âme raisonnable est le principe de la vie du corps humain, elle doit par conséquent présider à sa formation ; enfin il est inutile d'admettre l'existence de trois âmes successives, car l'âme raisonnable peut remplir le triple rôle que les thomistes assignent à l'âme végétative et à l'âme sensitive, auxquelles ils attribuent la première vie embryonnaire (2).

Les partisans de l'opinion de saint Thomas apportent aussi des preuves en sa faveur. Il ne leur paraît pas conforme à la sagesse de Dieu de créer des âmes, pour cette multitude d'embryons qui périssent avant d'arriver à une formation complète et sans pouvoir jamais être baptisés. Du reste, ajoutent-ils, les premiers phénomènes qui suivent la fécondation, se ramènent à un *processus* relativement simple de segmentation, dans lequel il n'est pas besoin de faire intervenir l'âme raisonnable (3).

Ces deux sentiments opposés semblent également probables. Mais

(1) *Sum. theol.* 1 p., q. 118, a. 2.
(2) Voir Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, vol. II, p. 424.
(3) Voir Blanc, *Traité de philosophie scolastique*, t. II, p. 752-760, et Mercier, *Cours de philosophie*, vol. II, n. 225.

ce serait une grave erreur de penser, que l'âme végétative, à laquelle saint Thomas d'Aquin attribue la première vie de l'embryon, se transforme en une âme sensitive, et que celle-ci se transforme ensuite à son tour en âme raisonnable. Cette conception évolutioniste serait inconciliable avec la spiritualité de l'âme (art. 45). Aussi a-t-elle été condamnée dans Rosmini, par le décret du Saint-Office du 7 mars 1888.

Art. 48. — *L'âme raisonnable est-elle la forme du corps humain ?*

232. Avant d'aborder cette question il est nécessaire de rappeler d'une façon générale ce que les scolastiques entendent par *forme*, et quelles sont les principales espèces de formes dont ils admettent l'existence.

Ils enseignent que tous les corps sont composés d'une *matière* et d'une *forme*. La *matière*. suivant eux, est un élément qui se retrouve dans toutes les espèces de corps, minéraux. végétaux ou animaux. C'est, par conséquent, un principe capable de devenir toutes les espèces de corps, un principe de soi indéterminé à être une espèce de corps plutôt qu'une autre. Pour que la matière devienne un corps d'une espèce donnée, il est donc absolument nécessaire qu'elle y soit déterminée par un second principe. Ce second principe est la *forme*. La forme est, en effet, l'élément qui constitue les corps et fait qu'ils ont telle ou telle substance et qu'ils sont de telle ou telle espèce.

Par conséquent si tous les corps ont une matière commune. chaque espèce de corps a une forme propre qui le distingue. Le fer, l'or, l'argent, le cuivre ont la même matière ; mais chacun de ces métaux a sa forme qui détermine cette matière à être en lui du fer, de l'or. de l'argent, du cuivre.

Ce rôle de la forme est particulièrement visible dans les êtres vivants. D'une part. en effet, ces êtres transforment en leur propre substance les aliments divers dont ils se nourrissent et d'autre part leur substance se transforme à son tour en d'autres substances, en se décomposant. L'herbe de la prairie transforme en végétal les sucs minéraux, qu'elle tire de la terre. Elle est broutée par un bœuf qui la transforme en sa chair. Or c'est la même matière qui de minéral devient herbe, et d'herbe devient chair. Mais cette matière se fait herbe ou chair, parce qu'elle y est déterminée par la forme de la plante ou de l'animal qui s'empare d'elle et se l'assimile. Il suit de là que la forme des corps vivants est le principe qui les fait vivre, chacun suivant son espèce ; car la vie corporelle est l'ensemble des fonctions dont le corps vivant est le principe spontané et le terme. Par conséquent, c'est la forme qui distingue les corps vivants

des simples minéraux. C'est aussi la forme qui fait que le lièvre n'est point conformé et ne vit point comme le lion et que le lion n'est point conformé et ne vit point comme le crocodile.

La matière qui tombe sous nos sens est, comme on le voit, sous l'empire de diverses formes. La matière sans aucune forme était appelée par les scolastiques, *matière première*. La matière première, d'après eux, est donc celle qui n'est actuée par aucune forme substantielle et qui est capable de les recevoir toutes successivement.

Les formes qui donnent la vie à la matière prennent, dans le langage des philosophes scolastiques, le nom spécial d'*âmes*, *anima*, parce qu'elles animent la matière et la distinguent de la matière inanimée. Nous avons vu dans notre précédent article que les êtres corporels vivants ont trois espèces de vie : la vie *végétative*, qui leur est commune à tous et qui est la seule qui appartienne aux plantes, la vie *sensitive* qui est commune aux animaux et à l'homme et qui les distingue des plantes ; enfin la vie *intellectuelle*, ou de la raison, qui est exclusivement propre à l'homme.

Les scolastiques distinguent donc aussi trois espèces d'âmes, les *âmes végétatives*, qui informent les plantes et qui ne peuvent être le principe que de la vie végétative, les *âmes sensitives* qui informent les animaux et sont le principe de leur vie végétative et sensitive, enfin, les *âmes raisonnables* qui informent l'homme et qui, nous l'avons dit, sont le principe de sa triple vie, végétative, sensitive et raisonnable, qui est dans l'homme.

Comme la vie végétative et sensitive ne peut s'exercer que dans la matière, les âmes végétatives et les âmes sensitives ne peuvent agir qu'en union avec la matière et par des organes matériels. Aussi n'existent-elles qu'autant et aussi longtemps qu'elles informent une matière. Mais il n'en est pas de même de la vie raisonnable. Sans doute celle-ci s'exerce dans l'homme sur des données fournies par les sens, mais elle regarde ces données d'une manière absolue et universelle, d'une manière indépendante de la matière ; elle s'exerce par conséquent dans l'âme seule et sans organe corporel. Il en résulte que cette vie peut continuer en dehors de la matière, lorsque celle-ci se désagrège par la mort, et que les âmes raisonnables peuvent subsister par elles-mêmes. C'est pourquoi les scolastiques distinguent les formes, en formes non subsistantes, *formæ non subsistentes*, qui ne peuvent exister sans la matière : ce sont les âmes des animaux et toutes les formes inférieures, et en *formes subsistantes*, *formæ subsistentes*, qui peuvent vivre et exister en dehors de la matière : ce sont les âmes humaines. Ce nom de *forme subsistante* a été étendu à toutes les intelligences créées et par conséquent aux anges. Mais, nous l'avons vu encore (217), il y a cette différence entre les anges et les âmes humaines, que les anges ne sont point

faits pour animer des corps et par conséquent ne sont point des âmes, tandis que les âmes humaines sont faites pour animer un corps.

Nous n'avons parlé que des formes substantielles. Ces formes entrent dans la constitution des substances corporelles, qu'elles composent avec la matière, en déterminant la matière à être telle ou telle substance. Mais, par analogie, les scolastiques ont étendu ce nom de *forme*, aux principes qui constituent les diverses qualités et les principaux accidents, inhérents aux substances une fois formées. Ainsi la blancheur est la *forme* de la couleur de la neige, et l'autorité de Dieu qui révèle est la forme de nos actes de foi. Ces principes, qui entrent dans la constitution des accidents inhérents aux substances, ont reçu le nom de *formes accidentelles*, par opposition avec les *formes substantielles*, qui sont un des principes constitutifs des substances elles-mêmes.

233. Nous l'avons montré dans notre article précédent, l'Eglise enseigne que l'homme n'a qu'une âme, que cette âme est raisonnable, et qu'elle est le principe de notre vie corporelle, aussi bien que de notre vie intellectuelle. Mais elle enseigne également, en prenant le langage des scolastiques, que l'âme raisonnable est la forme du corps.

En effet le Concile général de Vienne, condamnant en 1311 les erreurs de Jean-Pierre d'Olive, a défini que la substance de l'âme raisonnable est vraiment par elle-même et par son essence la forme du corps humain (1).

Deux siècles plus tard, en 1512, le cinquième Concile de Latran rappela cette définition (2) et en reproduisit les termes, en condamnant les philosophes de la Renaissance qui niaient l'immortalité de l'âme (216) et la distinction des diverses âmes raisonnables.

Enfin, le 15 juin 1857, dans un bref adressé à l'archevêque de

(1) Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante concilio, reprobamus : definientes, ut *cunctis nota sit fidei sinceræ veritas et præcludatur universis erroribus aditus*, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 409.

(2) Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam *in cunctis hominibus*, et hæc in dubium vertentes : cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papæ V prædecessoris nostri in generali *Viennensi concilio edito continetur;* verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 621.

Cologne au sujet des ouvrages de Gunther (1), et le 30 avril 1860 dans une autre lettre adressée à l'évêque de Breslau, relativement au chanoine Baltzer (2), Pie IX proclama de nouveau la doctrine formulée par le Concile de Vienne, répétant que l'âme raisonnable est la forme véritable et immédiate du corps.

Ces déclarations de Pie IX rentrent dans notre cadre en raison de la conclusion de notre constitution, puisque ce sont des décisions du Saint-Siège, sur les points que le Concile du Vatican n'a point expressément résolus. Il convient donc que nous examinions rapidement ce qui est de foi, suivant ces déclarations et la définition du Concile de Vienne qu'elles rappellent.

234. Il est clair tout d'abord qu'à tout le moins ces documents expriment, dans un langage scolastique, les enseignements que nous avons indiqués à l'article précédent, savoir que l'âme raisonnable est le principe de la vie corporelle de l'homme. L'âme raisonnable donne donc au corps humain d'être vivant, elle lui donne encore d'avoir la nature spéciale qui, au simple point de vue physiologique, distinguerait l'espèce humaine de toutes les espèces animales. Cela est en effet exprimé par le terme *forma*, tel que les scolastiques l'entendaient (232). Il y a donc lieu de dire de l'âme raisonnable de l'homme, en prenant leur langage, qu'elle est une forme subsistante, au sens le plus strict de ce mot : une *forme* puisqu'elle est le principe de la vie corporelle; une forme *subsistante*, puisqu'en raison de ses facultés intellectuelles, elle survit au corps après la mort. C'est aussi une *forme substantielle*, et non une forme purement accidentelle, puisque la vie que le corps en reçoit n'est pas une simple qualité, mais qu'elle tient à la nature et à la substance de l'homme.

235. Les documents qui définissent ou rappellent que l'âme raisonnable est ainsi la forme du corps, ne se contentent point de cette affirmation. Ils en précisent le sens par quelques observations.

Le Concile de Vienne condamne ceux qui nient que la *substance* de l'âme raisonnable, *substantia*, soit la forme du corps. Tous les documents répètent qu'elle en est la forme véritablement et de sa nature, *vere et per se*. Le Concile de Vienne et celui de Latran ajoutent qu'elle en est la forme essentiellement, *essentialiter*. Pie IX n'a point reproduit cette dernière expression ; mais il lui en a subs-

(1) Noscimus, dit-il, iisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Denzinger, *ibid.*, n. 1509.

(2) Concilia, nominatim concilium œcumenicum VIII et Viennense sub Clemente V statuerunt, aut ipsi nos litteris ad dilectum filium nostrum cardinalem presbyterum de Geissel, archiepiscopum coloniensem, die 15 junii 1857 datis judicavimus, dicentes hominem corpore et anima ita absolvi ut anima, eaque rationalis, sit vera per se atque immediata corporis forma.

titué une autre équivalente. il a appelé l'âme la forme immédiate, *immediata*, du corps humain. Ces additions ont toutes leur portée; elles vont au devant de fausses interprétations par lesquelles on aurait pu essayer d'échapper à la définition.

En condamnant ceux qui prétendraient que ce n'est point la *substance* de l'âme raisonnable qui est la forme du corps, le Concile de Vienne montre que nous n'avons pas assez dit en exposant (230) que les puissances végétatives et sensitives ont leur siège dans l'âme, aussi bien que dans le corps ; il faut encore reconnaître que la substance même de l'âme agit sur la matière du corps. Ce n'est donc point seulement par ses puissances inférieures; c'est par le fond substantiel d'où découlent toutes ses facultés, que l'âme est le principe de l'organisation du corps humain. On aurait donc tort de croire que cette organisation est étrangère au corps. Non ; elle se produit en vertu de la vie que le corps possède, grâce à son union avec l'âme.

Il est défini aussi que l'âme raisonnable est la *véritable, vera*, forme du corps. L'âme n'est donc pas la forme du corps dans un sens métaphorique, mais dans le sens le plus littéral. Le rôle de l'âme raisonnable vis-à-vis du corps de l'homme, est identiquement le même, que celui du principe vital vis-à-vis du corps des animaux et des plantes. Notre âme raisonnable est la vraie forme, le vrai principe vital de notre corps.

Il est défini également que notre âme est la forme de notre corps *per se*, c'est-à-dire par une loi de sa nature, et non par accident, *per accidens*, ou par suite de circonstances plus ou moins fortuites. Cette distinction entre ce qui s'accomplit *per se*, ou par une loi de nature, et ce qui s'accomplit *per accidens*, ou par suite de circonstances accidentelles, a une signification bien arrêtée dans le langage de l'École. Ce qui se fait *per se* ou par une loi de nature, se reproduit régulièrement dans les conditions les plus diverses. Ce qui se fait *per accidens* ou par suite de circonstances accidentelles, ne se reproduit pas dans d'autres circonstances. C'est ainsi qu'un rosier porte des roses *per se*, quand la saison est venue : cela tient à sa nature. Mais qu'un flocon de laine soit attaché à ses épines, cela tient non pas à la nature du rosier, mais à une circonstance toute fortuite. *per accidens*, comme le passage d'une brebis qui a frôlé ses branches.

En déclarant que notre âme est la forme de notre corps *per se*, le Concile de Vienne a donc exprimé que la nature de l'âme humaine demande qu'elle soit la forme d'un corps. Il y a donc une différence de nature entre les anges qui n'ont point de corps et les âmes humaines, qui ne sont créées que pour être associées à un corps. Ce n'est donc point en punition d'une faute commise, que l'âme est

unie à un corps (217) ; cette union résulte non d'une cause accidentelle, mais de la nature même de l'âme.

Le Concile de Vienne et le Concile de Latran complètent ces enseignements, en ajoutant que l'âme raisonnable est la forme du corps *par son essence, essentialiter*. Pie IX ne s'est pas servi de cette manière de parler ; mais il lui en a substitué une autre, qui doit être regardée comme équivalente : il déclare que l'âme raisonnable est la forme *immédiate, immediata*, du corps humain. Ces deux termes expriment que l'âme raisonnable est la forme du corps humain, par sa propre essence qui s'unit à ce corps, et non par ses seules puissances, moins encore par l'intermédiaire d'une autre âme végétative ou sensitive, qui servirait de trait d'union entre le corps et l'âme, ces deux éléments constitutifs de la nature humaine. On voit que ces diverses expressions vont au devant de toutes les tentatives qu'on aurait pu faire, pour concilier l'erreur de la multiplicité des âmes avec la doctrine catholique.

ART. 49. — *Controverse théologique sur le sens dans lequel l'âme raisonnable est la forme du corps humain.*

236. Les philosophes, même les philosophes scolastiques, sont loin d'être d'accord sur la nature des corps. Comme cette question touche à celle de la composition du corps humain, le sens précis de la définition du Concile de Vienne que nous venons d'étudier, a donné lieu à des controverses en dehors desquelles nous nous sommes tenu, mais que nous devons exposer. Nous n'examinerons point les opinions philosophiques défendues dans ces controverses; nous nous contenterons de les faire connaître, autant qu'il faudra, pour mettre le lecteur en mesure de se prononcer sur le sens du décret du Concile de Vienne. Indiquons d'abord les principales théories émises au moyen âge et de nos jours sur la composition des corps; puisque ce sont ces théories qui donnent lieu à des controverses. Nous nous demanderons ensuite si ces théories peuvent se concilier avec la définition du décret de Vienne ; c'est précisément la question controversée.

237. Selon les *thomistes*, c'est l'âme raisonnable qui donne au corps humain, non seulement d'être un corps humain et vivant, mais encore d'être un corps et une substance déterminée. Ils enseignent en effet que la matière n'est jamais actuée que par une seule forme. Ils regardent donc l'âme raisonnable, comme la seule forme du corps humain.

Les *scotistes* regardent l'âme raisonnable comme la seule forme qui donne au corps humain d'être humain et vivant ; mais ils admettent que c'est à une autre forme, qu'ils nomment *forme de corpo-*

réité, que le corps humain doit d'être un corps. Selon eux, la *forme de corporéité* est une forme générique commune à tous les corps ; à cette forme de corporéité s'ajoute, dans chaque corps, une forme spécifique qui le détermine à être de telle ou telle espèce. Ainsi la corporéité vient au corps humain de la forme de corporéité ; mais son essence *spécifique* de corps humain lui vient de l'âme raisonnable.

Une autre opinion, qui a été soutenue par *Albert le Grand* et d'autres auteurs, admet que, dans les combinaisons chimiques, la forme du composé ne se substitue point entièrement aux formes des éléments qui se sont combinés. Selon cette opinion, les formes des composants continuent à subsister, dans un état d'amoindrissement et de subordination à la forme du composé. Ainsi, comme l'eau est formée d'hydrogène et d'oxygène combinés, l'eau serait constituée par sa forme propre d'eau ; mais cela n'empêcherait point les formes, et par conséquent les substances, de l'hydrogène et de l'oxygène de rester dans l'eau, mais dans un état incomplet et subordonné. Il en serait de même dans le corps humain pour les éléments ou corps simples qu'il s'est assimilés ; les formes de ces éléments s'y trouveraient dans un état imparfait, elles continueraient à subsister avec l'âme raisonnable qui est la forme du corps humain, tout en restant subordonnées à cette forme principale.

Enfin de nos jours la théorie *atomiste* qui explique la constitution du corps, non point par l'union d'une matière indéterminée à une forme déterminante, mais par le groupement divers d'atomes simples et semblables, a eu des partisans qui la veulent concilier avec la définition du Concile de Vienne sur l'information du corps humain par l'âme raisonnable. Suivant eux, le corps humain doit son organisation à une combinaison convenable d'atomes matériels. Une fois organisé, il reçoit la vie végétative et sensitive de l'âme raisonnable, qui devient ainsi la forme du corps humain, bien qu'elle ne soit point partie constitutive de ce corps. Cette opinion a été soutenue au point de vue philosophique par le P. Tongiorgi (1) ; elle a été défendue au point de vue théologique par le P. Palmieri (2).

238. Ces théories si diverses se concilient-elles avec les définitions du Concile de Vienne ?

Cela n'est point douteux pour la théorie thomiste.

Pour ce qui regarde les théories de Scot et d'Albert le Grand, cela ne paraît pas douteux non plus. Ces théories ont été, en effet, regardées comme licites, avant et après le Concile de Vienne. Du reste le texte du Concile ne les atteint pas, puisqu'il porte non point que l'âme raisonnable est l'*unique* forme, mais qu'elle est la *forme*

(1) *Institutiones philosophicæ*, vol. III.
(2) *Institutiones philosophicæ*, vol. II, et de *Deo Creante et elevante*.

du corps humain (1), ce qui n'est point contesté par ces théories : car elles regardent l'âme raisonnable comme informant tout le corps humain, et lui donnant sa substance et sa vie spécifique. En effet le rôle attribué par les scotistes et par Albert le Grand à la forme de corporéité et aux formes des mixtes, est subordonné à l'action de la forme principale, qui s'assimile la matière inanimée des corps simples et la fait vivre dans le corps humain.

Quelques auteurs thomistes ont soutenu, il est vrai, que ces théories étaient atteintes par la définition du Concile ; mais c'est parce que ces auteurs se sont persuadés que le Concile avait entendu le mot *forme* dans le sens thomiste, tandis qu'il faut admettre qu'il a pris ce mot dans l'acception commune qu'il recevait des diverses écoles catholiques, par conséquent dans l'acception que lui donnaient en commun Albert le Grand, Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot. Or le sens du mot *forme* commun à ces trois auteurs, n'exclut point l'existence au-dessous de l'âme raisonnable, de formes subordonnées, qui déterminent la matière à être non point humaine ou vivante, mais corporelle, mais composée de tels ou tels corps simples inanimés. C'est ce que reconnaît le chef des thomistes de notre époque, le cardinal Zigliara (2).

239. Mais la théorie atomiste du P. Tongiorgi se concilie-t-elle aussi avec la définition du Concile de Vienne. La question n'a pu être soulevée que de notre temps, puisque cette théorie n'existait point au moyen âge. Mais aussitôt soulevée, elle a été l'objet de débats assez vifs, parce qu'on la résolvait en des sens opposés. Les thomistes ne voulaient point se priver de l'argument que leurs théories philosophiques trouvaient dans la définition de Vienne. Ils refusaient par conséquent d'accorder que cette définition se conciliait avec l'atomisme. Les atomistes ne mettaient pas moins d'ardeur à démontrer que leur système n'offrait rien de contraire à la foi. Les principaux champions ont été, du côté des thomistes le cardinal Zigliara (3), et du côté des atomistes le P. Palmieri (4).

Le nœud du débat est de savoir, si le Concile de Vienne a entendu principalemant définir *la manière* dont l'âme raisonnable donne la vie au corps, ou s'il a entendu principalement définir le *fait* que c'est l'âme raisonnable qui donne la vie au corps, et par conséquent qu'il n'y a qu'une âme en nous. Dans les deux camps, on recon-

(1) La formule des lettres de Pie IX que l'âme raisonnable est la forme *immédiate* du corps humain ne les atteint pas non plus. Elle n'exclut pas en effet nécessairement des formes subalternes d'ordre inorganique ; mais seulement des formes d'ordre organique ou des âmes qui donneraient la vie au corps humain dans la dépendance de l'âme raisonnable.

(2) *De mente Concilii Viennensis*, n. 186.

(3) *Op. cit.*

(4) *Op. cit.*

naît qu'il a défini le *fait*, en indiquant la *manière* suivant la doctrine courante au commencement du XIVe siècle ; mais on discute sur ce qu'il avait principalement en vue, le *fait* ou la *manière* ; car, c'est ce qu'il avait principalement en vue qu'il a défini.

Suivant le cardinal Zigliara, le Concile a voulu principalement définir la manière dont l'âme raisonnable donne la vie au corps. Il en résulte qu'on est tenu de croire, non seulement que l'âme raisonnable donne la vie au corps, à l'exclusion de toute autre âme, ce qui avait déjà été défini par le quatrième Concile de Constantinople contre les Appollinaristes, mais encore que l'âme raisonnable donne cette vie au corps, *par information*, et comme l'entendaient toutes les écoles au commencement du XIVe siècle. Il serait donc de foi que c'est de l'action informante de l'âme, que le corps reçoit son organisation, et que le corps humain est un composé, dont les éléments sont, d'une part, la substance incomplète de la matière, d'autre part, la substance spécifiante de l'âme raisonnable.

Les principales preuves de ce sentiment sont d'abord la formule employée par le Concile, qui définit que l'âme est la forme du corps humain, et ensuite la nature de l'erreur, que le Concile voulait condamner dans Jean Olive. Ce dernier ne soutenait pas, en effet, qu'il y a plusieurs âmes dans l'homme. Il enseignait qu'il n'y a qu'une âme humaine, composée de formalités végétatives, sensitives et raisonnables. Son erreur consistait donc à dire que l'âme n'est la forme du corps, que par ses formalités végétatives et sensitives. C'est pour condamner cette erreur que le Concile a défini que la substance de l'âme raisonnable est vraiment la forme du corps par elle-même et essentiellement.

240. Suivant le P. Palmieri, au contraire, le Concile a voulu principalement définir le fait qu'il y a dans l'homme une seule âme, l'âme raisonnable. Sans doute le Concile affirme que l'âme raisonnable est la forme du corps ; mais il voulait exprimer par là que l'âme raisonnable donne la vie au corps humain, et non que l'âme entre dans la composition de ce corps. D'ailleurs, remarque le savant jésuite, le Concile n'a point affirmé que l'âme raisonnable est la *forme substantielle* du corps, ni par conséquent enseigné que la substance du corps humain organisé, est informée par l'âme qui y entrerait comme un composant ; il a simplement dit que la substance de l'âme est la *forme* du corps humain ; ce qui permet de regarder l'âme comme étant par rapport au corps humain, une forme, qui serait appelée *accidentelle* par ceux qui, avec les thomistes, réservent le nom de *formes substantielles* aux formes qui entreraient dans la composition substantielle des corps, mais qui peut être appelée substantielle en un autre sens, attendu que le corps et l'âme sont deux substances qui ont besoin d'être unies l'une à l'autre.

Le P. Palmieri n'admet pas en effet que l'âme ne soit unie au corps que *par accident*. Suivant lui, elle est unie au corps, parce qu'il est dans sa nature de donner la vie au corps, comme il est dans la nature du corps de recevoir la vie de l'âme ; et c'est ce que le Concile exprimerait, en disant que l'âme est la forme du corps *per se et essentialiter*.

Le P. Palmieri développe deux preuves principales de son assertion.

La première, c'est que le Concile de Vienne a dû donner à cette formule : *l'âme est la forme du corps humain*, non point la signification très précise que lui attribuaient les thomistes, mais une signification plus large commune aux thomistes et aux scotistes. Or cette signification large, c'est que l'âme est forme du corps, non en ce sens qu'elle lui donne d'être corps, mais en ce sens qu'elle lui donne d'être vivant.

La seconde preuve, c'est que l'Eglise n'a jamais inquiété les catholiques qui n'attribuent pas à l'âme raisonnable, d'entrer dans la composition du corps humain, en tant que corps organisé ; tandis qu'elle a toujours condamné les auteurs qui soutenaient qu'il y a dans l'homme, un autre principe de vie que l'âme raisonnable. C'est contre cette erreur que le quatrième Concile de Latran et Pie IX ont renouvelé la définition du Concile de Vienne.

241. Après avoir résumé aussi fidèlement que possible, les arguments invoqués de part et d'autre, il nous sera permis d'ajouter quelques observations.

La première, c'est que la théorie de Palmieri est fort différente de celle des scotistes. Ceux-ci (et nous pourrions en dire autant d'Albert le Grand) attribuaient en effet l'organisation du corps vivant à l'âme agissant comme forme, et il en résultait que dans leur théorie. l'âme entrait dans la composition du corps organisé.

La seconde, c'est que le mot *forme* avait dans la définition du Concile de Vienne un sens plus large que celui que les thomistes lui donnaient, puisque cette définition a été votée par des scotistes, qui attribuaient la corporéité du corps humain à une autre forme que l'âme. Or, cela posé, on ne voit pas que le Concile de Vienne ait entendu défendre d'attribuer à d'autres causes que l'âme, tout ce qui n'est point la vie même. Les pères de ce Concile ne paraissent pas, en effet, avoir songé à aucun système semblable à celui que le P. Palmieri défend. Ce système est donc soutenable, pourvu qu'on en écarte tout ce qui contredirait les principes théologiques qu'ils ont définis.

Enfin il semble vrai que l'Eglise a toujours permis ou toléré les théories dans lesquelles la vie était attribuée à l'âme raisonnable. Elle a en particulier respecté les ouvrages nombreux, où le senti-

ment du P. Palmieri était exposé. Ces ouvrages n'ont point été mis *à l'index*. Sans doute Léon XIII a voulu que l'enseignement du Collège romain fut thomiste ; mais Pie IX avait laissé le P. Tongiorgi et le P. Palmieri dans les chaires qu'ils occupaient à Rome.

242. *Bien* plus une lettre adressée par Pie IX, le 23 juillet 1874, au docteur Travaglini ayant paru désapprouver le sentiment du P. Palmieri, ce pape voulut faire savoir à tout le monde chrétien que cette appréciation n'était point fondée.

Voici d'abord la partie principale de la lettre de Pie IX au docteur Travaglini, qui avait fondé une association pour la défense et le développement de la doctrine thomiste : « Nous voyons aussi avec plaisir, que fidèles à votre dessein, vous avez décidé de n'admettre parmi vos associés, que ceux qui accepteraient et voudraient défendre les doctrines proposées par les saints Conciles et par le Saint-Siège, et nommément les principes du Docteur Angélique sur l'union de l'âme intelligente avec le corps humain, et sur la forme substantielle et la matière première (1) ».

On voit que cette lettre n'approuvait pas seulement l'association fondée pour la défense des principes thomistes. Elle semblait encore dire que ces principes avaient été proposés à l'Eglise par les Conciles et par le Saint-Siège.

Aussi plusieurs adversaires du thomisme s'en émurent-ils. C'est pourquoi Pie IX voulut montrer clairement qu'en encourageant le docteur Travaglini, il n'avait pas entendu désapprouver les opinions différentes de celles de son association, qui étaient admises par les catholiques et enseignées à Rome sous le patronage du Saint-Siège. Il fit donc écrire, le 5 juin 1877, par Mgr Czacki, à Mgr Hautcœur, recteur de l'Université catholique de Lille, une lettre qui devait servir d'instruction à tous les savants catholiques.

« Le saint Père, disait Mgr Czacki (2), m'a chargé de vous écrire

(1) « Libentius etiam videmus, vos proposito vestro fideles, eos tantum sodales vobis adsciscere constituisse, qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a sacris Conciliis et hac sancta Sede propositas, ac nominatim Angelici Doctoris principia de animæ intellectivæ unione cum corpore humano, deque substantiali forma et materia prima. » Reproduit dans Zigliara, *De mente Concilii Viennensis*, n. 250.

(2) « Hac igitur super re Beatissimus Pater mihi demandavit, ut Tibi litteras conscriberem... ad eum scopum, ut acriores aliis in locis exortæ concertationes hac occasione sopirentur. Vult enim ac optat Sanctitas Sua, ut docti homines catholici non de liberis opinionibus inter se disceptando vires suas distrahant, sed imo eas omnes communibus studiis, licet forte diversa systemata sequantur, ad materialismi ceterorumque nostræ ætatis errorum expugnationem convertant. Quare hæc quæ jussu Sanctissimi Domini nostri sum dicturus, omnes quorum interest, sibi commendata habeant ac probe animis insita.

« 1. Graviter abuti Litteris a Sanctitate Sua die 23 julii 1874 ad Doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt, Sanctitatem suam voluisse per eam commendationem im-

sur ce sujet, dans le but de calmer les disputes aiguës qui se sont élevées en d'autres lieux à cette occasion. Sa Sainteté veut en effet et désire que les savants catholiques ne dispersent pas leurs forces, en discutant les uns contre les autres sur des opinions libres, mais qu'alors même qu'ils admettraient des systèmes différents, ils réunissent toutes ces forces pour les tourner, dans des efforts communs, contre le matérialisme et les autres erreurs de notre temps. Aussi que tous ceux que cela concerne, regardent ceci comme s'adressant à eux et qu'ils se pénètrent bien de ce que je vais vous écrire, par ordre du Saint Père.

« I. Ils abusent gravement des lettres adressées, le 23 juillet 1874, par sa Sainteté au docteur Travaglini pour louer l'œuvre entreprise par lui, tous ceux qui prétendent en conclure que par cet éloge, sa Sainteté désapprouve certains systèmes philosophiques opposés à celui que ce docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps ; car non moins que ce dernier, ces autres systèmes sont approuvés par plusieurs savants catholiques, et même ils sont suivis dans les principaux instituts pontificaux de cette ville capitale du monde catholique.

II. Pour désapprouver ces autres systèmes des écoles catholiques, on ne saurait légitimement invoquer les lettres écrites par le Souverain Pontife à son Eminence le cardinal archevêque de Cologne, ou à Mgr l'évêque de Breslau, non plus que d'autres décrets ou définitions de l'Eglise (233) : car ces documents ont seulement pour but d'enseigner « l'unité substantielle de la nature humaine » qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable ; ces documents concernent donc un enseignement théologique ; tandis que ces controverses, qui ont été ressuscitées depuis peu, regardent des doctrines purement philosophiques, au sujet desquelles les écoles catholiques suivent et peuvent suivre des sentiments

probare systemata quædam philosophica illi opposita, quod de materia primo et substantiali forma corporum idem Doctor ejusque socii adoptarunt ; si quidem hæc alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctisque viris probantur, sed etiam in hac ipsa Urbe principe catholici orbis in præcipuis Athenæis Pontificiis usu recepta sunt.

« II. Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda merito proferri nequaquam posse Litteras a Summo Pontifice datas ad Eminentissimum card. Archiepiscopum Coloniensem, vel ad Reverentissimum Episcopum Vratislaviensem, aliave Ecclesiæ decreta et definitiones : ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam « unitatem substantialem humanæ naturæ », quæ duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali, adeoque hæc eadem documenta spectant ad doctrinam theologicam ; dum eæ controversiæ, quæ non ita pridem resuscitatæ sunt.. doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicæ scholæ diversas sententias sequuntur et sequi possunt ; quoniam suprema Ecclesiæ auctoritas nunquam pro altera judicium tulit, quod alteram excluderet. » Reproduit par Zigliara, *De mente Concilii Viennensis*, n. 251.

différents, parce que l'autorité suprême de l'Eglise n'a jamais porté de jugement qui favorisât l'un de ces sentiments, en excluant les autres »,

Cette lettre écrite par ordre de Pie IX, pour servir d'instruction aux savants catholiques nous donne l'interprétation autorisée de la définition du Concile de Vienne. Cette définition laisse donc aux savants catholiques, la liberté d'admettre la théorie philosophique de l'atomisme, enseignée à Rome, en 1877, par le P. Palmieri. Elle leur impose seulement de reconnaître le principe théologique de « l'unité substantielle de la nature humaine » qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable. En parlant de l'homme, les atomistes doivent donc exposer leur doctrine d'une manière qui soit conforme à ce principe. Pour les théories scolastiques, elles ont l'avantage d'avoir été élaborées sous l'influence de la théologie et d'avoir fourni les formules du décret de Vienne. Ceux qui les suivent se trouvent par le fait même à l'abri des dangers, auxquels peuvent exposer des systèmes plus modernes. Aussi ces théories ont-elles toujours été favorisées par le Saint-Siège.

Art. 50. — *Nature de la création.*

243. Le Concile du Vatican a défini que le monde a été produit de rien par Dieu dans la totalité de sa substance, *secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas* (1), c'est-à-dire qu'il a reçu l'existence par une création proprement dite.

Il nous suffit d'étudier chaque terme de cette définition pour nous rendre compte de la nature de la création.

1° C'est une *production* ; c'est-à-dire l'acte d'une cause qui donne l'existence à un effet. Le monde est composé d'êtres dont l'existence n'est point nécessaire. Nous concevons en effet qu'il pourrait n'exister ni anges, ni hommes, ni corps. Or pour que des êtres qui pourraient ne pas exister possèdent l'existence, il faut absolument qu'ils aient reçu cette existence d'une cause, ou en d'autres termes qu'ils aient été produits. Ce principe sert à démontrer l'existence de Dieu qui est la première cause ; mais il sert aussi à prouver que le monde a été produite.

2° La création est une production *de rien. ex nihilo*, comme porte le canon cinquième, ou *de nihilo*, comme s'exprime le chapitre.

Lorsque nous produisons quelque chose, c'est toujours avec une autre chose. Pour produire il faut : ou bien que nous modifiions une

(1) Deus... utramque de nihilo condidit creaturam... (Const. *Dei Filius*, cap. 1). — Si quis non confiteatur, mumdum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas,..... anathema sit. (*Ibid.* can. 5).

substance préexistante : c'est ainsi que nous taillons une statue dans le marbre ; ou bien que nous transformions une substance en une autre ou en plusieurs autres substances : c'est ainsi que nous décomposons de l'eau en oxygène et en hydrogène. Il ne nous est pas possible de produire des statues sans marbre ou sans une autre matière ; il ne nous est pas possible de produire de l'oxygène ou de l'hydrogène sans eau ou sans une autre substance dans la composition de laquelle entrent ces deux gaz. Nous ne pouvons par conséquent produire quelque chose de rien, mais seulement produire une chose avec une autre chose.

La création est donc une production d'un genre absolument différent des productions dont nous sommes capables, puisqu'elle consiste précisément à produire quelque chose de rien, c'est-à-dire avec rien. Cela ne veut pas dire que le rien est quelque chose dont sont faits les êtres créés. Tout au contraire, cela signifie : 1° que la chose créée est produite sans rien, c'est-à-dire qu'elle n'est pas produite avec quelque chose qui entre dans sa constitution, et encore 2° que la chose créée n'est précédée de rien, c'est-à-dire qu'elle n'est pas précédée de quelque chose qui compose sa substance. Ces deux sens sont exprimés par notre mot français *de rien* et par le mot latin *ex nihilo*. Le mot *de nihilo* répond plutôt au premier sens ; car il marque surtout que la chose créée n'est pas tirée d'une substance préexistante.

L'Ecriture elle-même a montré avant les théologiens, qu'il fallait entendre ainsi la création. Non contente en effet d'affirmer que Dieu a créé le ciel et la terre *au commencement* (1), c'est-à-dire sans que ces créatures aient été précédées par aucune autre créature ; non contente d'affirmer que Dieu seul est éternel, elle nous rapporte, en les approuvant, ces paroles de la mère des Machabées : « Je vous en prie, mon fils, considérez le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment et comprenez que Dieu les a faits de rien, ainsi que le genre humain, *et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus et genus humanum* (2) ». La tradition a développé cette notion, et la raison elle-même en comprend la vérité.

En effet du moment que toutes les choses finies sont produites, il a bien fallu : ou qu'elles fussent tirées de la substance de Dieu, ou qu'elles fussent faites de rien. Elles n'ont pu être tirées de la substance de Dieu, comme nous l'avons montré en parlant du panthéisme ; il est donc nécessaire qu'elles aient été produites de rien, c'est-à-dire créées.

244. 3° Le monde a été produit de rien *dans la totalité de sa substance, secundum totam suam substantiam.*

(1) Gen. I, 1.
(2) II Machab. VII, 28.

Nous avons vu que les créatures étaient de trois sortes : les anges, les corps et les hommes. Ce que la création produit, ce sont ces créatures elles-mêmes, c'est-à-dire leur substance, *secundum substantiam*. Les accidents de cette substance, comme sa chaleur, son poids, ses puissances, dérivent de cette substance et se conforment à sa nature ; mais ils ne sont pas l'objet direct de la création. Seulement, comme la substance, au moment de sa création, est constituée dans l'existence avec tout ce qui lui est naturel, et par conséquent avec les accidents qui lui conviennent, les théologiens, à la suite de saint Thomas (1), disent que ces accidents sont concréés avec la substance.

Mais ce n'est pas seulement la substance, c'est la *totalité de la substance* d'un être, qui est l'objet de sa création, *secundum totam substantiam*. Par conséquent, lorsqu'une partie de la substance d'un être préexistait et qu'une autre partie seulement de cet être est produite, cette production n'est point une création. Ainsi, si l'on suppose que la matière dont Dieu a formé les plantes et les animaux préexistait, la production de ces plantes et de ces animaux n'a pas été une création. Sans doute pour que la matière brute devienne matière vivante, il faut qu'un principe vital la transforme en organisme ; mais pour les plantes et les animaux, ce principe vital ne peut exister que dans la matière qu'il organise. Il en est ainsi pour le germe embryonnaire, aussi bien que pour le végétal ou l'animal développés. Il est par conséquent impossible que ce principe vital soit produit autrement que dans un corps matériel. Si la matière de ce corps préexiste, la production du principe vital en cette matière n'est donc pas une création ; car elle ne tire pas du néant la totalité de la substance de ce principe vital.

Si un principe vital peut exister par lui-même sans matière, autrement dit s'il est spirituel, sa production constitue au contraire à elle seule une création, puisque la totalité de la substance spirituelle de ce principe sera tirée du néant et qu'elle ne pourra être formée d'une matière préexistante. Ainsi en est-il pour l'âme de l'homme, qui est le principe de notre vie corporelle, mais qui est en même temps spirituelle.

Ces conséquences découlent du texte de notre Concile, si on l'étudie à la double lumière de la philosophie de saint Thomas sur le principe vital des plantes et des animaux, qu'elle regarde comme matériel et inséparable de la matière, et de la doctrine catholique sur l'âme humaine, qui est le principe vital de l'homme, mais sans cesser pour cela d'être spirituelle et indépendante de la matière. Aussi ces conséquences ont-elles été formulées par saint Thomas

(1) *Sum. theol.* q. 45, a. 4.

d'Aquin (1), dont les enseignements ont guidé les Pères du Concile du Vatican.

245. Ce que nous savons maintenant de la nature de la création, jette un nouveau jour sur l'énumération que le texte de notre concile fait des créatures et sur le temps qu'il assigne à leur création. Il distingue, nous l'avons vu, les anges et les corps qui ont été créés ensemble, au commencement du temps, et l'homme qui a été créé ensuite, et il ne parle point de *production*, mais de *création*. Or si l'on admet, comme cela est bien probable et comme l'insinuent tous les textes de l'Ecriture, si l'on admet que les plantes et les animaux ont été formés de matière préexistante, aussi bien que le corps de l'homme, il n'y eut de création proprement dite que pour les anges, pour la matière brute et pour l'homme. Il importe donc assez peu qu'on soit ou non partisan des *jours périodes*, pour interpréter le texte de notre concile. Dans tous les systèmes, en effet, il n'y eut de création véritable, *secundum totam suam substantiam*, qu'au commencement des six jours pour les anges et la matière, et à la fin de ces six jours pour l'homme. La production des plantes et des animaux au troisième, au cinquième et au sixième jour n'était point une création.

Cependant, bien que cela soit moins probable, on peut aussi admettre que Dieu produisit les plantes et les animaux, soit à l'état de germes, soit à l'état adulte, sans les former de matière préexistante ; dans cette hypothèse, il les aurait produits par une vraie création.

246. Les mots *secundum totam suam substantiam* ne se trouvaient point dans le décret de Latran, qui portait seulement que Dieu a *fait de rien*, *de nihilo condidit*, les créatures. Cette addition qui fut inspirée au Concile du Vatican par la doctrine de saint Thomas d'Aquin, précise, comme on le voit, la nature de la création et détermine la portée de tous les enseignements doctrinaux dont elle a été jusqu'ici l'objet.

Ce qui est défini directement par la partie du canon cinquième que nous venons d'étudier, c'est qu'il n'est absolument rien de la substance des choses de ce monde, qui n'ait été créé, c'est-à-dire produit de rien. Cette définition ne laisse donc aucune place ni à l'émanatisme, qui fait sortir le monde de la substance divine et qui avait déjà été condamné au canon quatrième, ni au dualisme qui admettrait l'éternité de la matière ou des esprits, ni à aucune théorie semblable. Cette définition ne porte point sur les accidents, ni en particulier sur la force qui est dans le monde ; elle ne porte point même sur les principes de vie des végétaux et des animaux. Mais

(1) *Sum. theol.* I p., q. 45, a. 4 et q. 90, a. 2.

encore que cette force et ces principes n'aient pas été produits par une création proprement dite, il est certain qu'ils ont Dieu pour auteur : car ils ne peuvent exister par eux-mêmes et ils ont besoin pour exister, des substances que Dieu a créées et dans lesquelles il les a mis.

Art. 51. — *L'action de Dieu dans la création. — Liberté et fin de la création.*

247. Les scholastiques appelaient cause d'une chose, tout ce qui concourt à lui donner l'existence. Ils attribuaient donc d'abord ce nom de cause, aux éléments constitutifs de cette chose, qu'ils distinguaient en matière ou cause matérielle et en forme ou cause formelle. Mais ils distinguaient en outre trois espèces de causes extrinsèques à la chose : la cause efficiente qui agit physiquement pour produire l'effet : tel est l'horloger qui fabrique et agence les rouages d'une horloge ; la cause finale qui est la fin que se propose la cause efficiente ou la raison pour laquelle elle agit : c'est par exemple le gain que l'horloger a en vue et pour lequel il travaille ; enfin la cause exemplaire, qui est le modèle ou le plan à l'image duquel la cause efficiente fait son œuvre.

Nous avons déjà dit que les éléments constitutifs des créatures ont été produits de rien ; nous n'avons donc plus à examiner quelle a été la cause matérielle et quelle a été la cause formelle du monde. Mais il nous reste à déterminer quelle est la cause efficiente de la création, à quelle fin et pour quelle raison la création a été faite, quel est le modèle sur lequel le monde a été créé. Le Concile du Vatican répond à toutes ces questions (1).

248. Il enseigne que Dieu est à la fois la cause efficiente, la raison, la fin et le modèle de la création.

Remarquons d'abord que ce n'est pas l'une ou l'autre des personnes de la sainte Trinité ; mais le Dieu unique en trois personnes qui est de toutes ces manières, la cause de la création. La création est en effet pour Dieu, ce que les théologiens appellent une œuvre *ad extra*, c'est-à-dire une œuvre qu'il produit en dehors de lui ; or les relations *ad intra*, qui unissent et distinguent les trois personnes divines, sont propres à chacune d'elles ; mais les œuvres *ad extra* sont au contraire communes à toute la trinité. Aussi le Concile du

(1) Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio... de nihilo condidit creaturam (Const. *Dei Filius*, c. 1). — Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum ; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit ; anathema sit (*ibid.* can. 5).

Vatican dit-il que la création est le fait du Dieu unique par nature, dont il vient d'être question, *hic solus verus Deus.*

249. Ce Dieu est donc la cause *efficiente* de la création. *Hic solus verus Deus omnipotenti virtute de nihilo condidit creaturam.* Dieu étant infiniment parfait a la puissance de produire tout ce qui est possible ; il est par conséquent tout puissant. Il pouvait donc produire le monde de rien en dehors de lui-même. Mais pour créer ainsi, était-il nécessaire qu'il fut tout puissant ; le pouvoir créateur ne pourrait-il se trouver en un être fini ? Tous les théologiens s'accordent à penser qu'aucune créature ne saurait posséder naturellement le pouvoir de créer, qu'il n'appartient par conséquent en propre qu'au Dieu tout puissant. En effet, s'il suffit d'un pouvoir fini pour modifier ou transformer ce qui existe, il faut un pouvoir infini pour produire une substance de rien.

Mais ce pouvoir que les créatures ne possèdent point naturellement, ne pourrait-il nous être communiqué par Dieu surnaturellement, de la même manière que nous est communiquée la vie de la grâce ? Sur cette question les théologiens sont partagés. Suarez pense qu'il n'est pas impossible à une créature de recevoir cette puissance et de devenir ainsi l'instrument de Dieu pour créer. Saint Thomas et la plupart des théologiens regardent cela comme impossible, parce que la créature n'a aucune capacité radicale qui lui permette de participer à la toute puissance divine. Quoi qu'il en soit de cette impossibilité, il est sûr qu'en fait Dieu a créé et crée par lui-même et par lui seul. L'Écriture sainte l'affirme en mille endroits, et le concile du Vatican a consigné dans notre chapitre la croyance de l'Église sur ce point, *hic solus Deus.*

250. Il a donc fallu la toute puissante vertu de Dieu pour créer notre monde ; mais on aurait tort d'en conclure que cette puissance s'est épuisée toute entière dans cette création ; car le monde est fini, pendant que la puissance de Dieu est infinie. Dieu aurait donc pu, s'il l'avait voulu, produire d'autres mondes plus ou moins parfaits que le nôtre, suivant cette parole du psalmiste : *Omnia quæcumque voluit fecit* (1).

Notons encore que la toute puissance et la vertu de Dieu ne sont pas comme les puissances et les facultés qui sont en nous. Les puissances qui sont en nous ont besoin de se mettre en exercice ou en acte pour produire leur effet. Il est en effet des moments où elles sont au repos ; elles passent du repos à l'action pour se mettre en exercice. L'intelligence et la volonté de l'horloger passent du repos à l'action pour comprendre le mécanisme d'une horloge et pour se décider à le reproduire ; son corps passe du repos à l'action, pour

(1) Psalm. CXXXIV, 6.

exécuter l'ouvrage qu'il a résolu. Mais en Dieu, qui est infiniment parfait et immuable, il ne peut y avoir de pareils changements. Il est en action éternellement et toujours de la même manière. Il n'a donc point commencé à *vouloir la création au moment où elle s'est* produite ; il la veut de toute éternité, et elle s'exécute au moment qu'il a choisi pour son exécution. Le changement s'est produit en dehors de Dieu, quand la création s'est faite ; il continue dans les créatures ; mais la volonté de Dieu n'a point changé et sa toute puissance a toujours été en acte. Voilà comment Dieu est par sa toute puissante vertu, la cause efficiente de la création.

251. L'ordre du monde est admirable, dans son ensemble et dans ses détails. L'horloger a besoin de concevoir l'horloge qu'il exécute : le plan conçu est la cause exemplaire de son ouvrage. Le monde a eu aussi une cause exemplaire ; il a été fait sur un plan que Dieu a conçu. Cet exemplaire, ce plan, Dieu l'a trouvé en lui-même.

Le Concile du Vatican a voulu l'exprimer, en disant que Dieu a produit le monde pour manifester et reproduire d'une certaine façon en dehors de lui sa divine perfection : *ad manifestandam perfectionem suam*. Un père de la vénérable assemblée avait demandé la suppression de ce passage ; mais il fut maintenu, afin que la cause exemplaire du monde fût consignée dans notre chapitre, aussi bien que sa cause efficiente et sa cause finale.

Le plan du monde a donc été tiré de l'essence même de Dieu. Dieu, du reste, ne pouvait le prendre en dehors de lui-même ; car sa souveraine indépendance l'empêche de soumettre ses conceptions à aucune pensée étrangère. Il arrive sans doute que certaines créatures sont produites à l'image les unes des autres ; mais le type premier dont elles dérivent, est toujours celui que Dieu contemple en sa pensée infinie.

Est-il besoin de dire que la pensée de Dieu n'est pas restreinte au monde qu'il a produit ? Elle s'étend à toutes les créatures et à tous les mondes possibles. Elle embrasse par conséquent les êtres finis les plus infimes, aussi bien que les plus parfaits. Parmi ces objets finis de la pensée divine, la création a réalisé ceux qui constituent notre monde, *per bona quæ creaturis impertitur*.

Comment ces biens créés manifestent-ils la perfection souveraine du Créateur ? C'est une question à laquelle nous avons touché, en parlant de la perfection infinie de Dieu (art. 36), et sur laquelle par conséquent nous ne reviendrons point.

252. Pour que la création se fît, il ne suffisait pas que Dieu eût la puissance de créer le monde et qu'il en trouvât le plan en sa pensée, il était surtout nécessaire que sa volonté se déterminât à le créer. Or, pour que Dieu prît cette détermination, il fallait qu'il y fût porté par une raison et qu'il s'y décidât pour une fin. Dieu est

en effet souverainement intelligent; il n'agit donc jamais d'une façon aveugle; mais il fait toutes choses par une raison et pour une fin.

Le concile du Vatican indique la raison qui a déterminé la volonté de Dieu. Cette raison, c'est sa bonté, *bonitate sua*, qui le porte à faire du bien, et qui pouvait seule le décider à nous créer. En effet, comme le remarque encore notre Concile, la création ne pouvait augmenter la béatitude de Dieu, ni lui donner une plus grande perfection, *non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam suam perfectionem*; car nous avons vu et notre Concile a dit plus haut que Dieu est pleinement heureux par lui-même et qu'il est infini en perfection. La création pouvait seulement manifester la perfection de Dieu, dans les créatures, par les biens qu'elle mettrait en elles, en les produisant, *ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur*. Or cette fin ne pouvait décider la volonté de Dieu par elle seule, mais seulement à cause de la bonté divine.

De là découle deux conséquences qui ont été définies au canon cinquième: la première, c'est que Dieu a créé le monde avec une pleine liberté; la seconde, c'est qu'il a fait le monde pour sa gloire.

253. Les panthéistes regardent l'existence du monde comme aussi nécessaire que celle de Dieu. Les Gunthériens soutenaient, de leur côté, que la bonté de Dieu lui imposait la création de notre univers. Ce sont ces erreurs que le Concile avait en vue, en frappant d'anathème *quiconque dirait que Dieu a fait la création, non par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même.*

Dieu s'aime nécessairement lui-même; car sa volonté absolument droite ne peut s'abstenir d'aimer la perfection infinie, qu'il trouve en lui-même, et de se complaire dans son existence nécessaire. Il aime aussi la perfection des créatures; mais il peut à son gré la laisser dans l'ordre des simples possibles, ou la produire en dehors de lui par la création. Comme cette perfection est finie, il n'est pas nécessaire, en effet, qu'elle soit réalisée; il dépend donc de Dieu de lui donner ou de lui refuser l'existence. Sa volonté infinie et indépendante ne saurait être astreinte à vouloir l'existence d'un bien fini, qui ne peut exister par lui-même. Il n'y a que la béatitude et la perfection de Dieu, qui soient nécessaires et voulues nécessairement par Dieu; or, l'existence du monde n'ajoute rien à cette béatitude, ni à cette perfection. Dieu était donc libre de créer ou de ne pas créer, et, après s'être déterminé à tirer quelque chose du néant, il restait entièrement libre d'appeler à l'existence le monde qu'il lui plairait.

Sans doute la bonté de Dieu est pour lui une raison de créer; mais cette bonté existerait en Dieu dans sa plénitude, alors même

qu'elle ne se serait répandue sur aucune créature. Soutenir le contraire, ce serait supposer que Dieu a besoin du monde et des créatures, et qu'il ne se suffit pas à lui-même ; ce serait donc rejeter l'infinie perfection de Dieu et admettre, avec le panthéisme, que le monde est nécessaire comme Dieu lui-même. Du reste l'Ecriture et la tradition ont toujours affirmé la liberté de Dieu dans la création.

254. Elles ont aussi toujours affirmé l'autre vérité définie contre Hermès et contre Gunther par notre cinquième canon, savoir : *que le monde a été fait pour la gloire de Dieu.*

Cette vérité est le corollaire des enseignements qui précèdent sur la fin que Dieu s'est proposée dans la création. Pour la comprendre, il suffit de nous rendre compte de ce qu'on entend ici par la gloire de Dieu. On appelle gloire objective, l'excellence qui fait que quelqu'un est digne d'éloge et d'estime ; on appelle *gloire formelle* l'estime et les louanges qui lui sont données à cause de cette excellence. La gloire de Dieu est interne et externe. Sa gloire interne existe objectivement dans sa propre excellence et formellement dans la connaissance qu'il en a et l'estime qu'il en fait. Sa gloire externe existe objectivement dans l'excellence de Dieu, en tant qu'elle est manifestée aux créatures et par les créatures ; elle existe formellement dans l'amour, l'estime et les louanges que les créatures ont pour Dieu, à cause de ce qu'elles connaissent de son excellence.

C'est pour cette gloire externe de Dieu que le monde a été créé ; car Dieu l'a produit pour manifester sa perfection, autrement dit son excellence, par les biens qu'il donne aux créatures. Hermès prétendait que c'était attribuer à Dieu, un égoïsme répréhensible, que de dire que le monde a été produit pour la gloire de Dieu. Il se trompait ; car en créant pour cette fin, Dieu n'a rien fait qui ne soit conforme à l'ordre. Si c'est un désordre que les créatures, qui sont faites pour Dieu, se recherchent exclusivement elles-mêmes, c'est au contraire l'ordre que Dieu ne prenne point pour fin les créatures, qui lui sont infiniment inférieures. Du reste, en faisant le monde pour sa gloire, Dieu n'en a pas moins agi avec un plein désintéressement ; car cette gloire extérieure n'apporte à Dieu aucun avantage et la création n'est utile qu'aux créatures.

Disons un mot de la manière dont le monde glorifie Dieu. Les créatures sans raison le glorifient objectivement, en réalisant en elles-mêmes quelque chose de ses perfections et en les manifestant aux créatures raisonnables. Celles-ci le glorifient objectivement par leur nature ; mais elles le glorifient aussi formellement, car elles peuvent connaître ces perfections à l'aide des créatures, et lui offrir les hommages dont ses perfections le rendent digne. Les créatures raisonnables qui ne glorifient point Dieu de cette manière, man-

quent à leur devoir; elles seront punies : ainsi au lieu de glorifier la bonté de Dieu, elles glorifieront sa justice par leur châtiment.

Comme Dieu manifeste surtout ses perfections dans l'ordre surnaturel et dans la vision intuitive qu'il nous donne de lui-même au ciel, c'est de ce monde surnaturel qu'il tire sa plus grande gloire extérieure. Mais nous n'avons pas à nous en occuper ici, puisque notre texte ne parle que de la création et de l'ordre naturel qui en résulte.

PARAGRAPHE III. — **La Providence.**

TRADUCTION. — Par sa Providence, Dieu garde et gouverne tout ce qu'il a produit, atteignant avec force d'une extrémité jusqu'à l'autre et disposant tout avec douceur (*Sagesse* VIII, 1). Car toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux (Hebr. IV, 13), même celles qui se produiront à l'avenir par la libre action des créatures.

SOMMAIRE. — 255. Origine du paragraphe. Sa division.
ART. 52. — *L'action providentielle de Dieu.* — 256. Qu'est-ce que la Providence de Dieu ? — 257. Effets de l'action providentielle de Dieu : conservation et gouvernement des créatures. — 258. Etendue de l'action providentielle de Dieu. Dieu conserve-t-il toutes ses créatures ? — 259. Manière dont s'exerce l'action providentielle de Dieu dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Sa force et sa douceur.
ART. 53. — *L'omniscience de Dieu, preuve de sa Providence.* — 260. L'omniscience divine a été affirmée par le Concile à cause des Gunthériens. Cependant il ne l'a point définie. — 261. C'est la meilleure preuve de la Providence divine. — 262. La science de Dieu s'étend à trois classes de vérités. Notre Concile ne s'arrête qu'à une seule. — 263. Pourquoi il ne mentionne que la science des futurs libres. — 264. Le mystère de la conciliation de notre liberté avec la Providence et la prescience de Dieu. Sages paroles de Bossuet.

255. Le *Schema* distribué aux Pères du Concile du Vatican, au nom de la députation de la foi, ne contenait point ce troisième paragraphe relatif à la Providence divine : on n'y voyait qu'une simple mention de la Providence parmi les attributs de Dieu. C'est à la demande d'un Père et sur l'avis conforme de la Députation de la foi, que le Concile introduisit à la fin de notre premier chapitre, tout ce passage qui complète si bien ses enseignements sur Dieu considéré comme Créateur.

1° L'action providentielle de Dieu, *providentia sua,* 2° ses effets, *tuetur atque gubernat,* 3° son étendue, *universa quæ condidit,* 4° la manière dont elle s'exerce, *fortiter et suaviter,* 5° la preuve que nous en trouvons dans la science divine, tels sont les points auxquels le Concile (1) s'est arrêté. Nous allons successivement parcourir les

(1) Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque guber-

quatre premiers, dans un article consacré à l'*action providentielle de Dieu*. Nous nous occuperons, dans un second article, de l'*omniscience de Dieu* considérée comme preuve de la Providence.

ART. 52 — *L'action providentielle de Dieu.*

256. *Il y a en Dieu une providence, providentia sua.* Qu'est-ce à dire ?

Dans notre langue française, le mot providence ne s'applique qu'à Dieu au sens propre ; mais le terme latin qu'il traduit se disait des hommes. Il était en effet synonyme de prévoyance et de prudence dans la conduite d'une chose. Suivant saint Thomas d'Aquin (2), la providence est l'élément principal de la prudence, vertu qui consiste à ordonner les choses à leur fin ; car, avec le souvenir du passé et l'intelligence du présent, la prudence suppose surtout la *disposition* prévoyante ou providence de l'avenir. Dieu, dit encore le grand docteur, ne peut avoir de prudence et de providence par rapport à lui-même, mais seulement par rapport aux créatures. La prudence consistant à *ordonner* les choses à leur fin, ne saurait en effet s'appliquer à Dieu qui est à lui-même sa fin dernière.

La providence de Dieu a donc pour unique objet les créatures. C'est la direction par laquelle Dieu les ordonne et les mène vers leur fin. Cette direction produit ses effets dans le temps ; mais elle est voulue de Dieu de toute éternité et elle se confond avec le plan du monde, qui a eté éternellement présent à la pensée de Dieu. Ce plan a été la règle de la création, comme il est la règle de la direction des créatures par Dieu. Mais en tant qu'il a été la règle de la création ou de la production première du monde, ce plan directeur n'est pas appelé providence. La providence consiste en effet non à produire ce qui n'existe pas, mais à conserver ce qui existe déjà et à le mener à sa fin. Je dis « à le mener à sa fin »; car la providence n'est pas seulement de l'habileté et de la prudence ; c'est une habileté et une prudence qui pourvoit aux besoins des êtres dont elle s'occupe, procure leur bien et les mène à leur fin propre.

Telle est la Providence divine vis-à-vis du monde. Elle porte donc à la fois l'empreinte de la bonté et de la sagesse de Dieu. On peut donc la définir : le soin que Dieu prend de ses créatures ; ou encore, comme nous le disions : la direction par laquelle il les ordonne et les mène à leur fin, suivant son plan éternel.

nat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (*Sap.* VIII, 1). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt (Constit. *Dei Filius*, c. I).

(2) *Sum. theol.*, 1 p., q. 22, a. 1.

257. *Effets de l'action providentielle de Dieu.* — Nous venons de le voir, ces effets se produisent dans les créatures. Notre texte les ramène à deux : 1° leur conservation et 2° leur gouvernement, *tuetur atque gubernat.*

La *conservation* d'un être consiste à lui garder l'existence. Cette conservation, remarque saint Thomas (1), peut être directe ou indirecte. La conservation est directe, lorsque l'existence conservée dépend de l'être qui la conserve, de sorte que cette existencs ferait place au néant, si cet être ne la maintenait pas. Toutes les créatures, sans exception ont besoin d'être ainsi conservées par Dieu ; car elles ne peuvent exister, qu'autant qu'il le veut. La conservation indirecte d'un être est celle qui écarte de lui toute cause de destruction. Elle ne peut s'exercer vis-à-vis des créatures qui sont impérissables de leur nature, comme les anges et les âmes ; attendu qu'aucune cause finie n'est capable de les détruire. Elle se produit vis-à-vis des créatures qui peuvent être détruites, comme les corps vivants. Or Dieu ne conserve pas seulement directement le monde tout entier, il conserve encore indirectement les êtres de ce monde qui en ont besoin.

Le Concile du Vatican a exprimé très heureusement cette idée, en se servant non pas du mot *conservat,* qui aurait pu être entendu exclusivement d'une conservation directe, mais du mot *tuetur,* qui signifie la protection contre tout danger, en même temps que le maintien dans l'existence.

Le *gouvernement* des créatures consiste, suivant saint Thomas (2), à les faire arriver à leur fin. La conservation des êtres regarde surtout la substance et l'existence des créatures; le gouvernement regarde surtout leurs opérations. Ces opérations doivent réaliser la fin pour laquelle le monde a été fait et dont nous nous sommes déjà occupés (254). Pour la réaliser, elles ont besoin d'être combinées et dirigées. Or cette organisation et cette direction sont le fait du gouvernement providentiel de Dieu.

Dieu suit, pour la règle de son action providentielle, le plan qu'il s'est proposé, lors de la création, et qu'il fait exécuter aux créatures, *providentia sua tuetur atque gubernat.* Cette action providentielle sacrifie donc un bien à un autre bien, lorsque la fin poursuivie le demande ; mais elle est toujours conforme aux règles de la justice, puisqu'elle tend à la gloire de Dieu, c'est-à-dire à la manifestation de ses perfections.

258. *Etendue de l'action providentielle de Dieu.* — L'action providentielle, suivant notre Concile, s'étend à tous les êtres dont le paragraphe précédent a affirmé la création. *Universa vero quæ con-*

(1) *Sum. theol.*, 1 p., q., 104, a 1.
(2) *Ibid.*, q. 103, a 1.

didit Deus providentia sua tuetur atque gubernat. En effet, le mot *condidit* signifie ici créer, puisqu'il répond à la formule : *de nihilo condidit*, qui était dans la phrase précédente et qu'il rappelle. Notre texte affirme de nouveau, et à deux reprises, cette universalité de l'action providentielle, dans le membre de phrase qui suit et qui est tiré du livre de la Sagesse (1), *attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter*. En effet, cette universalité est marquée aussi clairement que possible dans ces mots : Dieu dispose *toutes choses* avec suavité, *disponens omnia* ; mais elle l'est aussi dans les mots qui précèdent : *attingens a fine usque ad finem* ; car ils signifient que l'action de Dieu s'étend d'une extrémité du monde à l'autre, comme le montre bien le texte grec de la Sagesse, διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας, c'est-à-dire, suivant les divers commentateurs, du centre du monde à ses dernières limites, des êtres les plus grands aux êtres les plus petits, depuis le commencement jusqu'à la fin des temps. Il n'est donc aucune créature, ni aucune opération des créatures, qui échappent à l'action providentielle de Dieu.

Qu'on ne dise point que les phénomènes qui s'exécutent en vertu de lois constantes et universelles, dans la matière brute et les créatures sans raison, ne sont point soumis à la providence ; car ces lois physiques, chimiques et physiologiques sont précisément la direction donnée par la Providence à ces êtres incapables de se diriger.

Qu'on ne dise point davantage que les actions libres de l'homme échappent à l'influence de l'action divine, parce qu'elles dépendent de notre libre arbitre. Il est certain en effet que Dieu dirige infailliblement notre conduite dans ce qu'elle a de plus personnel, bien qu'il soit difficile d'expliquer comment cette action infaillible de Dieu se concilie avec la liberté de nos actes.

Qu'on ne dise pas non plus que Dieu ne garde point tous les êtres, puisque nous voyons chaque jour mourir une multitude d'individus ; puisque des espèces autrefois vivantes se sont éteintes et ont disparu de la terre. Nous avons dit, en effet, que Dieu garde les êtres suivant son plan providentiel. Or ce plan ne demande pas qu'il maintienne indéfiniment tous les individus et toutes les espèces sur la terre, mais seulement qu'il les garde aussi longtemps que l'exige la fin assignée au monde par le Créateur.

Notre texte semble pourtant affirmer que Dieu garde et dirige toujours tous les êtres qui ont été produits de rien dans la totalité de leur substance, par conséquent que ces êtres ne périssent point. Ces êtres, nous l'avons vu (245), sont les anges, les âmes humaines, et la matière dont sont formés tous les corps. Mais en insinuant qu'aucun de ces êtres ne périt, le Concile ne laisse rien entendre qui ne

(1) VIII, 1.

soit conforme à la tradition. Il est en effet de foi catholique que les anges et les âmes humaines sont immortels. D'autre part, se fondant sur ce texte de l'Ecclésiaste (1) : « J'ai appris que toutes les œuvres de Dieu durent toujours, *didici quod omnia opera quæ fecit Deus perseverent in perpetuum* », saint Thomas (2) enseigne qu'en fait, Dieu n'anéantit aucune partie de la matière qu'il a créée.

259. *Manière dont s'exerce l'action providentielle de Dieu.* — Notre Concile s'appropriant le premier verset du huitième livre de la *Sagesse*, attribue à cette action deux caractères, la force et la douceur : « attingens a fine usque ad finem *fortiter*, et disponens omnia *suaviter* ».

La Providence dirige les créatures vers leur fin. Mais il y a deux fins que Dieu pouvait leur proposer : d'une part la fin naturelle, à laquelle le monde tend naturellement, c'est-à-dire en vertu de la création ; d'autre part, la fin surnaturelle, qui est infiniment au-dessus de la première, que les créatures sont impuissantes à atteindre par les forces naturelles résultant de leur création, mais que Dieu leur a néanmoins assignée. Il y a donc aussi deux ordres de choses, sur lesquels s'exerce la Providence divine : l'ordre naturel qui est l'ordre des choses tendant à la fin naturelle en vertu de leur nature, et l'ordre surnaturel qui est l'ordre des choses tendant à la fin surnaturelle en vertu de leur vocation à un état surnaturel. L'ordre surnaturel se superpose à l'ordre naturel sans le détruire, de telle sorte que les créatures appelées à une fin surnaturelle restent soumises aux lois naturelles. L'eau du baptême reste soumise aux lois naturelles de la physique et de la chimie, bien qu'elle ait le pouvoir surnaturel de produire la grâce sanctifiante. Notre libre arbitre reste soumis aux lois naturelles de la psychologie, tout en faisant des œuvres surnaturelles. Notre vocation à une fin surnaturelle n'empêche donc pas la Providence divine de s'exercer sur l'ordre naturel, aussi bien que sur l'ordre surnaturel. Ajoutons que dans ces deux ordres, l'action de cette Providence garde les deux caractères indiqués dans le texte de la *Sagesse* reproduit par notre Concile : la force et la douceur. Seulement le texte de la *Sagesse* s'applique à la Providence de Dieu sur les deux ordres : naturels et surnaturels, tandis qu'en l'employant dans son premier chapitre, notre constitution ne l'applique qu'à l'ordre naturel. Ce chapitre ne nous parle, en effet, que de l'action providentielle qui a pour objet les êtres, en tant qu'ils résultent de la création ; car son titre, *de Deo rerum omnium Creatore*, nous avait annoncé qu'il n'y serait question de Dieu, que comme créateur.

(1) III, 14.
(2) *Sum. theol.* 1 p., q. 104, a. 4.

Il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre la force et la douceur de l'action providentielle.

Sa force se montre surtout dans l'ordre surnaturel, où les créatures reçoivent une vie et des puissances divines ; mais elle apparaît aussi dans l'ordre naturel, soit par la manière dont Dieu fait entrer dans son plan et soumet à ses desseins, tous les êtres de cet immense univers, et en particulier les événements si divers qui résultent de la conduite libre des hommes ; soit par la manière dont il tire le bien du mal et dont il fait servir nos révoltes et nos péchés, à l'accomplissement de ses vues et à la glorification de sa justice et de sa bonté.

La douceur de l'action providentielle fait que toutes les créatures exécutent ici-bas le plan divin sans contrainte, en suivant la pente de leur nature et leurs aspirations. Cette suavité est surtout frappante dans l'ordre surnaturel, où Dieu, en élevant la nature, ne la détruit jamais, mais dépasse et transforme ses aspirations. Elle apparaît aussi dans l'ordre naturel, où le plan divin se réalise par l'exécution des lois mêmes de la nature et par la conduite libre des créatures raisonnables.

On comprend donc mal l'action providentielle, lorsqu'on refuse de la voir dans les phénomènes et les événements qui résultent des opérations des créatures.

Art. 53. — *L'omniscience de Dieu, preuve de sa Providence.*

260. Mgr Martin, évêque de Paderborn, nous apprend (1) qu'en affirmant dans ce paragraphe, la science que Dieu a de toutes choses, et particulièrement des futurs libres, le Concile tenait à frapper le Guntherianisme. Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la foi, s'était en effet exprimé en ces termes, pour décider les Pères à voter notre paragraphe : « La Députation a cru qu'il y avait aussi lieu de l'adopter, parce qu'en plusieurs endroits, les théologiens mêmes semblent douter que Dieu prévoie les futurs contingents, c'est-à-dire les futurs libres. Aussi ne sera-t-il pas inutile de proposer dans notre constitution cette doctrine très certaine, ou plutôt cette doctrine certainement de foi, que Dieu est providence et qu'il sait à l'avance les futurs même contingents et libres (2). »

Cependant, cette vérité de l'omniscience de Dieu, particulièrement vis-à-vis des futurs libres, n'est pas proposée à notre foi par notre chapitre. Le Concile s'est contenté, en effet, de l'invoquer comme une preuve de la Providence divine. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire notre texte : *Omnia enim nuda et aperta sunt ocu-*

(1) *Les travaux du Concile du Vatican*, traduction française, p. 15.
(2) Document XII ; amendement 8.

lis ejus, ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt. Or, on sait qu'une vérité qui est présentée par un Concile comme motif d'une définition, n'est pas elle-même définie.

Cela n'empêche point l'exactitude des observations de Mgr Martin et de Mgr Gasser, sur les conséquences de notre paragraphe pour le Gunthérianisme ; car, si les motifs de définition invoqués par les conciles ne sont pas de foi, ils n'en ont pas moins une grande autorité. Bien qu'il n'ait point défini la science divine des futurs contingents, le Concile du Vatican a néanmoins atteint ceux qui la nient.

261. Du reste, s'il n'avait pas eu leur erreur en vue, il aurait pu s'abstenir de donner la preuve de l'action providentielle qu'il définissait, ou bien il aurait pu en apporter d'autres preuves que celle-là.

Nous possédons, en effet, plus d'une sorte de preuve de la Providence. Elle est démontrée par le spectacle de l'ordre du monde, aussi bien que par les perfections de Dieu, et parmi les perfections divines qui en fournissent des preuves, on pourrait invoquer la bonté et la sagesse de Dieu, en même temps que sa science. Cependant la meilleure démonstration de l'action providentielle, résulte de la science que Dieu possède de tout ce qui s'est produit ou se produira dans le monde, même des événements dus aux libres déterminations des créatures. Aussi est-ce la démonstration que S. Thomas a préférée à toutes les autres, dans sa *Somme contre les Gentils* (1) et dans sa *Somme théologique* (2). En la proposant seule, notre Concile n'a donc pas obéi uniquement au désir de combattre le Gunthérianisme.

262. Les vérités qui font l'objet de la science divine sont multiples. Elles peuvent, suivant les théologiens, se diviser en trois classes : 1° Dieu se connaît lui-même, ainsi que tous les possibles qu'il peut réaliser ; 2° Il connaît toutes les choses qui ont existé, existent ou existeront dans le monde soit nécessairement, soit librement ; 3° Il connaît enfin les futurs libres conditionnels, c'est-à-dire les événements qui n'arriveront pas, et qui pourtant ne sont pas purement possibles, parce qu'ils arriveraient, si telle condition donnée était remplie. Telle était cette vérité affirmée par Notre-Seigneur (3), que les Tyriens auraient fait pénitence, s'ils avaient été témoins des miracles de Jésus-Christ. Sur ces trois catégories de vérités que Dieu connaît, notre Concile ne s'arrête expressément qu'à la seconde. Il dit sans doute, en se servant d'un texte de l'Epître aux Hébreux (4), que *toutes choses* sont à nu et à découvert sous le regard de Dieu, *omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus*. Mais,

(1) Lib. III, c. 76.
(2) I. p., q. 22, a. 1.
(3) Matth. XI, 21.
(4) IV,13.

comme il veut par là prouver la Providence divine, on est en droit de supposer qu'il n'entend parler que des choses soumises à cette Providence, c'est-à-dire de celles qni se sont produites ou se produiront dans le monde réel. Du reste, dans l'Epitre aux Hébreux, c'est aux *créatures* que ce texte s'applique.

263. Parmi les choses soumises à la Providence, on peut distinguer celles qui sont passées, celles qui sont présentes, celles qui sont à venir ; parmi ces choses à venir, on peut aussi distinguer celles qui se produiront nécessairement et celles qui se produiront librement. L'amendement qui demanda l'introduction de notre paragraphe, portait l'énumération détaillée de toutes ces choses (1).

Mais il fut modifié en ce point ; car, après l'affirmation de l'universalité de la science de Dieu, le Concile se contenta de faire une mention spéciale des futurs contingents ou libres qui en sont l'objet, *ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.* La science des choses passées ou des futurs nécessaires ne fournissait, en effet, matière à aucun doute. Du reste, en faisant précéder l'indication des futurs contingents du mot : *même*, *etiam*, le texte adopté affirme indirectement que Dieu connaît aussi les autres choses soumises à sa Providence. Ces deux observations ne sont pas de nous ; elles furent présentées aux Pères du Concile par Mgr Gasser, lorsqu'il leur proposa notre rédaction, au nom de la Députation de la Foi.

264. La science que Dieu possède des déterminations futures des volontés libres a été l'objet d'une mention expresse de notre Concile, à cause de la difficulté que nous éprouvons à expliquer comment cette science et l'action providentielle de Dieu n'empêcheront point la liberté de nos déterminations, lorsque le moment sera venu de les prendre. C'est un des plus profonds mystères qui tourmentent l'esprit humain. Les théologiens ont élaboré des systèmes pour en diminuer l'obscurité ; mais ces systèmes ont produit jusqu'ici plus de débats que de lumière ; thomistes et molinistes se renvoient le reproche de détruire l'action providentielle de Dieu ou de supprimer la liberté. C'est pourquoi nous nous contenterons de rappeler les graves observations de Bossuet (2) : « Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu, ne peut douter que sa Providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout ; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a : et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne dé-

(1) Amendement 8.
(2) *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

truit point la vérité : et quoi qu'il se put bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses ; ce que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement.

« En effet, si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence, ou la Providence par la liberté, nous ne saurions pas où commencer, tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons...

« Donc au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous ne sussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté : chose qui le regarde, et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort...

« Quand nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances, ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

CHAPITRE II

DE LA RÉVÉLATION

Art. 54. — Histoire et plan du chapitre II.

SOMMAIRE. — 265. Histoire du Chapitre II. — 266. Son plan.

265. Toute la matière du chapitre second de la constitution *Dei Filius*, était contenue dans le projet de constitution préparé par la commission prosynodale. Elle en formait les chapitres II, III et IV, qui avaient pour objet et pour titre : *Condamnation du rationalisme. — Sources de la révélation divine dans la sainte Ecriture et la tradition. — Nécessité d'une révélation surnaturelle* (1).

Mgr Martin et la Députation de la Foi remanièrent ce projet, en condensèrent la doctrine, en modifièrent la marche et réduisirent ces trois chapitres à un seul, qui fut intitulé : *de la révélation*, *de revelatione*.

La constitution remaniée par la Députation de la Foi fut envoyée, le 14 mars, à tous les évêques présents au Concile. Le second chapitre était accompagné d'observations importantes (2), sur lesquelles nous aurons à revenir.

L'ensemble de toute la constitution fut discuté aux congrégations générales du 18 et du 22 mars, le prologue à celles du 22 et du 23 mars, et le premier chapitre à celles du 23 et du 24 mars. C'est à la fin de la congrégation du 24 mars, qui était la trente-troisième, qu'on aborda le second chapitre, et on continua à le discuter aux deux congrégations suivantes, qui eurent lieu le 26 et le 28 mars. Les pères qui prirent la parole sur ce chapitre, furent successivement : le 24, Mgr Paul Ballerini, patriarche d'Alexandrie, Mgr Ricciardi, archevêque de Reggio, Mgr Cantimorri, évêque de Parme, Mgr Gandolfi, évêque de Corneto, et après eux, pour faire quelques observations au nom de la Députation de la Foi, Mgr Garcia Gil, archevêque de Saragosse ; le 26 : Mgr Filippi, évêque d'Aquila, Mgr Dechamps, archevêque de Malines qui répondit à Mgr Filippi, au nom de la Députation de la Foi, Mgr Caixal, évêque d'Urgel, Mgr Amat, évêque de Monterey, Mgr Rota, évêque de Guastalla,

(1) Document VI.
(2) Document VII.

Mgr Pettinari, évêque de Nocera, et Mgr Martinez, évêque de Saint-Christophe de la Havane ; le 28 : Mgr de la Cuerta, évêque d'Orense, Mgr Gastaldi, évêque de Saluces, Mgr Khayyath, archevêque d'Amadia, qui avait demandé la parole au cours de la séance, Mgr Manning, archevêque de Westminster qui répondit à Mgr Khayyath, au nom de la Députation de la Foi, Mgr Vespasiani, évêque de Fano, Mgr Maret, évêque de Sura, Mgr Faict, évêque de Bruges, et Mgr Demartis, évêque de Galtelli-Nuoro (1).

Soixante-six amendements furent présentés sur notre chapitre et les canons qui y répondent. Ils furent imprimés et distribués aux pères du Concile, à la congrégation du 31 mars, et ce fut Mgr Gasser, évêque de Brixen, que la Députation de la Foi chargea d'exprimer ses appréciations sur ces amendements. Il partagea son rapport en cinq parties, dont quatre relatives aux quatre paragraphes du chapitre et la cinquième relative aux canons. Il lut ce rapport aux séances du 4 et 5 avril. Après l'avoir entendu, le Concile se prononça sur chaque amendement (2).

Le projet fut remanié conformément à ce vote et distribué de nouveau aux pères du Concile avec ces remaniements, à la séance du 6 avril.

A la congrégation du 12 avril, les pères donnèrent leur vote sur l'ensemble de la Constitution. On se souvient que 510 l'acceptèrent simplement, et que 85 l'acceptèrent en demandant encore des modifications qu'ils indiquèrent par écrit. Quinze de ces modifications se rapportaient au second chapitre et à ses canons. Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi, demanda que l'on fît droit à l'une d'elles, relative au troisième canon, et qu'on rejetât les autres (3). Le Concile se prononça en ce sens, à la congrégation générale du 19 avril, et vota unanimement la constitution, le 24 avril, à sa troisième session.

266. Ce second chapitre se partage en quatre paragraphes et il est suivi de quatre canons. Sa marche est fort simple. Mgr Gasser l'exposa au Concile dans une analyse, placée au début de ses rapports sur les premiers amendements proposés par les pères.

« Le chapitre second, *dit-il* (4), est intitulé : *de la révélation*, et se divise en quatre paragraphes. Le premier paragraphe traite du fait de la révélation surnaturelle positive ; le second paragraphe traite de la nécessité de cette révélation ; le troisième paragraphe traite des sources de la révélation et le quatrième de l'interprétation des saintes Écritures. »

(1) Document XXVI, t. II.
(2) Documents XIII et XIV.
(3) Document XXIV, tome II.
(4) Document XIV.

Les quatre canons de ce second chapitre condamnent les erreurs des traditionalistes et des rationalistes.

Le premier, qui correspond au premier paragraphe, frappe les traditionalistes qui refusent à la raison le pouvoir d'arriver par ses lumières à la connaissance de Dieu.

Le second et le troisième, qui correspondent au premier et surtout au second paragraphe, anathématisent, d'une part les déistes qui contestent la possibilité et l'utilité de la révélation, et, d'autre part, les partisans du progrès indéfini, qui attribuent à l'homme la puissance d'arriver par ses seules forces à toute espèce de connaissance et de perfection.

Le quatrième correspond au troisième paragraphe et définit l'inspiration de la Sainte Ecriture.

La suite de notre étude nous amènera à exposer d'une manière plus détaillée, le plan des diverses parties de ce second chapitre.

PARAGRAPHE I. — **Connaissance naturelle de Dieu et fait de la révélation.**

Traduction. — La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées ; car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits (*Rom.* I, 20) ; que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'Apôtre : *Après avoir parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes, pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils* (Hebr. I, 1-2).

Canon I. — Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés.

Sommaire. — 267. Plan du paragraphe d'après Mgr Gasser. — 268. La première partie porte contre les principes du traditionalisme et contre une erreur des positivistes. — 269. Les formes mitigées du traditionalisme. — 270. Division de notre étude.

Art. 55. — *Possibilité pour l'homme d'une connaissance naturelle de Dieu.* — 271. Le Concile a défini cette possibilité, il ne s'est pas occupé du fait de la connaissance. — 272. Il écarte tous les amendements qui tendaient à introduire la question de fait. — 273. Pour éviter cette question, il corrige le *schema* proposé par la Députation de la foi. — 274. Le Concile a considéré la nature humaine, et non les états ou les personnes.

Art. 56. — *Qu'est-ce que la lumière naturelle de la raison humaine ?* — 275. Qu'est-ce que le Concile entend par *raison humaine* ? — 276. par *lumière* de la raison humaine ? — 277. par lumière *naturelle* de la raison humaine ? — 278. Le Concile n'a pas examiné le rôle de l'éducation dans la formation de la raison, non plus que plusieurs autres questions.

267. Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi, exposa en ces termes au Concile le plan du premier paragraphe du second chapitre (1) : « Le premier paragraphe traite du fait de la révélation positive, qui se superpose à la connaissance naturelle de Dieu. Quand je parle de superposition, je ne l'entends pas d'une relation d'origine, mais seulement d'une relation d'ordre ; car le chapitre ne contient rien sur la relation d'origine, qui existe entre la connaissance naturelle de Dieu et la connaissance de Dieu par une révélation positive. Comme donc la révélation surnaturelle se superpose à la connaissance naturelle, il y a lieu de parler tout d'abord de la connaissance naturelle de Dieu et ensuite du fait de la révélation surnaturelle.

« En ce qui concerne la connaissance naturelle de Dieu : 1° nous disons que l'homme possède la puissance non purement passive, mais active de connaître Dieu, et par conséquent, ce qui est la même chose, que l'homme a en lui-même des ressources pour connaître Dieu : c'est pourquoi il est dit : *La même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne que Dieu principe et fin de toutes choses*, peut être connu ; ensuite 2° (2) par ces paroles : *à la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des créatures*, nous disons que l'homme trouve dans l'ordre naturel, des moyens suffisants pour cette connaissance ; enfin 3° nous affirmons la *certitude* de cette connaissance de Dieu au moyen des créatures.

« Après cet enseignement sur la connaissance naturelle de Dieu, le premier paragraphe passe au fait de la révélation positive et surnaturelle. Il marque en premier lieu la cause d'où vient cette révélation surnaturelle : c'est le bon plaisir de la sagesse et de la bonté de Dieu. Il indique en second lieu le moyen par lequel cette révélation nous est communiquée : ce moyen est une voie surnaturelle.

« Ensuite il expose la matière de cette révélation surnaturelle, j'entends en général : cette matière est la manifestation de Dieu lui-même et des éternels décrets de sa volonté : car le texte porte qu'il se révèle ou qu'il s'est révélé lui-même et les éternels décrets de sa volonté au genre humain. Enfin pour confirmer cette doctrine du fait de la révélation et en même temps indiquer son progrès, nous citons le passage de l'épître de saint Paul aux Hébreux qui dit : « Dieu qui a jadis parlé en plusieurs circonstances et de plusieurs

(1) Document XIV, 1er rapport.

(2) Ce 2° n'est point à sa place dans les *Acta Concilii* : c'est une faute d'impression.

manières à nos Pères par les Prophètes ». Voilà pour l'Ancien Testament. « Nous a parlé en dernier lieu par son Fils ». Voilà pour la révélation du Nouveau Testament ».

268. Dans les recherches qui vont suivre, nous nous arrêterons plus longuement à la première partie de ce paragraphe, parce qu'elle soulève plus de difficultés et qu'elle a une grande importance.

Par cette déclaration relative à notre connaissance naturelle de Dieu (1) et le canon (2) qui y est joint, les Pères du Concile voulaient aller en effet au devant de deux erreurs, qui, en refusant cette connaissance à notre raison, sapent par le fait même les conditions de la foi et les preuves de la révélation; car la suite de notre étude nous montrera qu'il faut connaître Dieu pour croire à sa parole et pour savoir qu'il a parlé.

Ces deux erreurs visées par le début de notre chapitre et par le premier canon, étaient signalées dans l'avertissement distribué avec le *schema* élaboré par la Députation de la foi. Cet avertissement portait : « La définition que Dieu peut être certainement connu, à la lumière de la raison, par le moyen des créatures, a paru nécessaire, aussi bien que le canon correspondant, non seulement à cause du traditionalisme, mais aussi à cause de l'erreur fort répandue, d'après laquelle l'existence de Dieu n'est démontrée par aucune preuve indubitable, ni par conséquent connue avec certitude par la raison (3) ».

L'avertissement poursuivait : « Quant à ce qui regarde le traditionalisme, il a paru suffisant de poser un principe qui l'exclut efficacement. Ce principe est le suivant : dans la nature raisonnable de l'homme, se trouve la puissance de connaître Dieu avec certitude au moyen des créatures. Si quelqu'un disait qu'il est complètement impossible à l'homme, alors même qu'il possèderait la puissance de raisonner sans entrave, d'arriver à une connaissance certaine de Dieu, *sans un enseignement positif transmis sur Dieu*, il nierait ce principe. Pour la question de savoir si une éducation est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de la raison, elle n'est pas touchée. »

Les termes dans lesquels le chapitre et le canon s'expriment sont à peu près les mêmes : ce sont équivalemment ceux du principe signalé dans l'avertissement joint au *schema*. Comme c'est précisé-

(1) Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Constit. *Dei Filius*, cap. 2).

(2) Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit (*ibid.*, can. 1).

(3) Document VII.

ment la négation de ce principe, qui est rangée par le canon au nombre des hérésies, il en résulte que les deux erreurs opposées à ce principe, sont aujourd'hui des hérésies.

Ainsi soutenir, avec les athées et les positivistes, qu'il n'est aucun moyen pour nous de connaître Dieu, ou bien, avec les traditionalistes les plus avancés, que nous n'avons d'autre moyen de connaître ce Dieu, que la révélation ou un enseignement positif reçu par tradition, voilà qui est hérétique.

269. Quant aux assertions fausses de traditionalistes plus mitigés, elles ne sont pas frappées comme des hérésies, mais cependant elles se trouvent plus ou moins atteintes par la condamnation du principe traditionaliste. Plusieurs pères demandèrent des rédactions qui les auraient frappées directement; d'autres pères proposèrent au contraire des rédactions qui les auraient mises complètement hors de cause. La Députation de la foi fit rejeter l'une et l'autre classe d'amendements. Elle était, en effet, persuadée que la formule élaborée par elle, atteignait tout ce que les traditionalistes ont avancé de contraire à la saine doctrine. Cependant son rapporteur Mgr Gasser fit remarquer que la constitution *Dei Filius* se terminerait par un avertissement, qui rappellerait tous les actes du Saint-Siège contre les erreurs relatives aux questions qui s'y trouvaient traitées, et que cet avertissement s'appliquerait à toutes les formes du traditionalisme. Nous avons fait connaître les diverses formes du traditionalisme et du fidéisme et les condamnations qui les ont atteintes (art. 24 et 25).

270. Nous nous contenterons donc d'étudier ici le début et le premier canon de notre second chapitre. Ils déclarent ce qui est de foi catholique sur la question. Pour nous en rendre compte, nous examinerons le texte de la constitution, ainsi que les déclarations faites au nom de Députation de la foi, avant les votes émis sur ce texte, en congrégation générale.

Nous pouvons distinguer plusieurs éléments importants dans ce que le Concile enseigne relativement à notre connaissance naturelle de Dieu. 1° La définition porte sur ce qui est *possible* à l'homme et non sur ce qui s'est fait, *posse*; 2° elle porte sur ce qui est possible avec les lumières *naturelles* de la *raison humaine, naturali rationis humanæ lumine*; 3° elle marque le *moyen extérieur* par lequel Dieu est manifesté à la raison humaine: ce sont les *créatures, e rebus creatis, per ea quæ facta sunt*; 4° elle affirme la *valeur logique* de la connaissance en question: c'est une connaissance *certaine, certo cognosci*; 5° elle détermine l'*objet* de cette connaissance: c'est *Dieu*, principe et fin de toutes choses; c'est le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, *Deum rerum omnium principium et finem, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum*; 6° elle

donne la *preuve* de cette doctrine, en rappelant ce texte de saint Paul; *invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Nous étudierons ces six points. Nous nous demanderons ensuite quelles sont les preuves naturelles de l'existence de Dieu, si tous les hommes peuvent le connaître, et en quoi péchaient les *objections* faites à la saine doctrine par les traditionalistes, au nom de la nécessité de la révélation primitive, de l'éducation et du langage. Nous nous occuperons ensuite des enseignements de notre Concile sur le fait de la révélation.

Art. 55. — *Possibilité pour l'homme d'une connaissance naturelle de Dieu.*

271. Le concile du Vatican enseigne la *possibilité*, et non le *fait*, de la connaissance de Dieu par les lumières de notre raison. Une note jointe au *schema* rédigé par la commission prosynodale le faisait déjà observer. « La question n'est pas une question de *fait*, y lisons-nous (1), il n'est pas question de savoir si les individus tirent leur première connaissance de Dieu, de cette manifestation naturelle, ou s'ils ne sont pas plutôt portés à le chercher par la révélation à eux proposée, et s'ils n'apprennent pas son existence par l'enseignement révélé qui leur est donné. Mais ce qui est en cause et ce que les Ecritures affirment immédiatement, c'est le *pouvoir* de la raison : c'est que la manifestation objective de Dieu par les créatures, s'adapte à l'organisation de la raison humaine, et que celle-ci possède des ressources, grâce auxquelles elle peut connaître Dieu en vertu de cette manifestation ». C'est dans la même pensée, qu'en expliquant le texte de notre chapitre, au nom de la Députation de la foi, Mgr Gasser (267) dit au Concile que ce chapitre traitait des rapports d'ordre logique, qu'il y a entre notre connaissance naturelle de Dieu et notre connaissance de Dieu par la Révélation positive, et non des rapports d'origine de ces deux connaissances.

Ainsi notre texte ne s'explique point sur le temps, ni sur la manière dont la révélation a été donnée aux hommes et distribuée à l'humanité. Il ne dit point qu'Adam a vécu quelque temps avec la seule lumière de sa raison, ce qui, du reste, n'est guère admissible, ni qu'il existe, au milieu des ténèbres du paganisme, des hommes qui ne bénéficient en aucune manière des rayons de la Révélation primitive ou de la Révélation évangélique. Il ne dit point non plus quel secours l'humanité tire de la révélation pour connaître Dieu. Notre chapitre abordera cette dernière question, quand il parlera de

(1) Document VI, note 6.

la nécessité de la révélation ; mais il ne s'occupe ici que de la possibilité de connaître Dieu, sans autre lumière que celle de la raison naturelle.

272. Pour se tenir en dehors de tout point de vue historique, le Concile écarta avec un soin attentif, toutes les rédactions qui auraient eu pour conséquence d'appliquer notre définition non pas à l'homme en général, mais à des hommes existant dans un état particulier réel ou hypothétique.

Le premier projet de notre canon présenté par Mgr Martin à la Députation de la foi, portait *ab homine lapso*, par l'homme déchu. Le mot *lapso*, déchu, en fut retranché ; le projet présenté au Concile ne porta donc plus que *ab homine*.

Le cinquième amendement proposé sur notre chapitre, demandait : « que la première phrase fût rédigée dans la forme qu'elle avait dans le premier *schema de Fide*, chapitre 2, savoir : La sainte Eglise notre mère tient et enseigne que le vrai Dieu peut être connu par la lumière naturelle de la raison, comme *elle est présentement, ut nunc est* (1) ». « Cet amendement, dit Mgr Gasser, n'a pas été adopté par la Députation de la foi, et cela parce que ce membre de phrase : *ut nunc est*, qui se trouvait dans le *schema* réformé, en a été éliminé après réflexion. La raison de cette suppression, c'est que les enseignements que nous donnons ici, doivent être regardés comme vrais en général, qu'on prenne l'homme dans l'état de nature pure ou dans l'état de nature déchue (2) ».

Le cinquante et unième amendement proposait la même addition des mots : *ut nunc est*, au premier canon (3). Mgr Gasser en demanda le rejet et renouvela la même déclaration que pour le cinquième amendement.

La question, dit-il (4), n'est pas de savoir si l'homme, tel qu'il est présentement, peut ou non connaître Dieu avec certitude par ses lumières naturelles ; mais il s'agit en général de la condition de la nature humaine ».

Les deux amendements furent écartés par un vote presque unanime, conformément aux conclusions du rapporteur.

Cependant tous les pères n'entrèrent pas complètement dès la première lecture dans la pensée du Concile. A la dernière discussion, l'un d'eux ne donna son *placet*, qu'à la condition que le mot

(1) Document XIII. Cette rédaction *ut nunc est* fut proposée au sein de la Députation de la foi, par un de ses membres ; mais je ne la lis pas dans le *schema* présenté à la Députation de la foi par l'évêque de Paderborn. Elle se trouvait équivalemment dans le premier canon qui portait *ab homine lapso*, comme nous l'avons dit.

(2) Document XIV.

(3) Document XIII.

(4) Document XIV.

naturali serait supprimé au début du chapitre. Il motiva cette réserve sur ce que « l'homme n'avait jamais été dans un état purement naturel et qu'il n'y aurait pas de lumière de la raison, si on voulait que la lumière de la raison fût naturelle (1) ». Ce père croyait donc que la définition avait en vue un état particulier, dans lequel l'homme aurait vécu sans le secours de la révélation. Sa réclamation donna lieu à Mgr Gasser de présenter sous une nouvelle forme les éclaircissements, qu'il avait donnés précédemment sur ce point. « Il me semble, dit-il (2), que le révérendissime auteur de cette réserve confond deux choses qui ne doivent pas être confondues, savoir les principes de la raison et l'exercice de la raison. Nous ne parlons que des principes de la raison, et nous affirmons que Dieu peut être connu avec certitude par les principes de la raison, quoi qu'il en soit de l'exercice de la raison. Si on ne pouvait entendre en ce sens la lumière naturelle de la raison, il faudrait, révérendissimes pères, supprimer absolument tous les livres des théologiens scolastiques et autres ».

273. Cependant la Députation de la Foi avait laissé dans le premier projet qui fut distribué au concile, un mot qui pouvait s'entendre dans ce sens que jamais aucun homme n'avait été personnellement dans l'impossibilité même morale de connaître Dieu. Le premier canon était, en effet, ainsi formulé dans cette rédaction : « Anathème à qui dirait que Dieu... ne peut être connu... de l'homme (on pouvait traduire *d'aucun homme*) par la lumière naturelle de la raison, *ab homine, naturali rationis lumine* (3). » L'interprétation que nous venons de signaler aurait ôté à la possibilité de connaître Dieu définie par le concile, quelque chose de ce caractère d'impersonnalité et d'objectivité qu'on y voulait mettre. Le quarante-neuvième amendement réclama donc contre cette rédaction : « On propose, porte-t-il (4), la suppression des mots *ab homine*, de peur que nous ne semblions définir comme un dogme de foi, qu'il ne saurait jamais se rencontrer d'homme adulte qui ignore Dieu invinciblement. On pourrait ajouter le mot *humanæ* au mot *rationis*. » L'observation parut juste. Mgr Gasser demanda l'adoption de cet amendement, au nom de la Députation de la Foi (5). Elle fut votée presque unanimement.

274. L'étude de l'élaboration du texte de notre constitution montre donc clairement que le concile a entendu définir la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, en se mettant en dehors de

(1) Document XXIII, amendement 52, t. II.
(2) Document XXIV, t. II.
(3) Document XVI.
(4) Document XIII.
(5) Document XIV.

toute considération des états dans lesquels l'humanité ou les individus ont vécu ou auraient pu se trouver, mais en envisageant uniquement la nature humaine en général et le pouvoir qui est en elle.

La même chose ressort du reste de notre texte, tel que nous le lisons. Au lieu de dire que l'*homme* ou la *raison humaine peut connaître* Dieu, il dit, en se servant du verbe passif, que *Dieu peut être connu*, non pas *par l'homme*, non pas même *par la raison humaine*, mais *à la lumière naturelle de la raison humaine*. Il ne s'en suit pas, nous le verrons, que la raison humaine n'est pas active dans la connaissance naturelle de Dieu ; mais il s'en suit que la possibilité de connaître Dieu, définie comme de foi catholique, est on ne peut plus impersonnelle ; je veux dire que cette possibilité n'est définie pour aucune personne prise individuellement, ni pour aucune catégorie de personnes ; elle est définie pour les hommes en général. Le concile décide uniquement que la connaissance naturelle de Dieu est possible à la nature humaine, et il ne s'occupe pas des personnes qui ont possédé ou qui possèdent cette nature.

Art. 56. — *Qu'est-ce que la lumière naturelle de la raison humaine ?*

275. Qu'est-ce que la *lumière naturelle de la raison humaine*, *naturale rationis humanæ lumen*, qui rend la connaissance de Dieu possible, suivant la définition du Concile du Vatican ?

Pour nous en rendre compte, voyons quel sens le Concile donnait à chacun des termes de cette formule. Qu'entendait-il par la *raison humaine* ? Qu'entendait-il par la *lumière* de la raison humaine ? Qu'entendait-il par lumière *naturelle* ?

Dans la suite de notre Constitution, et en particulier au chapitre quatrième, qui est intitulé *de la foi et de la raison*, *de fide et ratione*, la raison est opposée à la foi. On y appelle raison, notre faculté naturelle de connaître la vérité. On y appelle foi, la vertu surnaturelle qui nous fait adhérer aux vérités révélées, non point à cause de leur évidence, mais à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle. Le mot raison a le même sens dans le passage qui nous occupe. Il exprime toutes les puissances, que notre entendement tient de sa nature, soit la faculté de comprendre les premiers principes, que les théologiens appellent plus spécialement entendement (*intellectus*), soit la faculté d'en tirer des déductions, qu'ils appellent plus spécialement raison (*ratio*).

Si le Concile a employé ici le mot *raison*, de préférence au mot intelligence, c'est d'abord parce que ce mot *raison*, marque mieux la différence qui sépare nos puissances naturelles de la foi ; car nos facultés naturelles discutent la vérité et raisonnent, tandis que la foi se soumet à la vérité sans discuter, ni raisonner ; c'est ensuite parce

que ce nom de *raison* distingue l'intelligence de l'homme de toutes les autres intelligences ; car les anges voient les vérités en elles-mêmes, tandis que l'homme les déduit presque toutes de quelques premiers principes, et saisit ces premiers principes eux-mêmes par abstraction . ce qui a fait définir l'homme un animal doué de *raison*, *animal rationale* ; c'est enfin que la connaissance de Dieu, dont il est ici question, se manifeste à l'homme, non comme un principe évident par lui-même, mais comme la conclusion d'un raisonnement ; d'où il suit que, si l'on distingue l'intelligence proprement dite de la raison ou faculté de raisonner, c'est à cette dernière faculté que doit être attribuée notre connaissance de Dieu. Cependant ce n'est pas un motif suffisant pour penser que notre Concile a pris ici le terme raison, dans une acception plus restreinte que celle qu'il lui donne dans la suite.

Toutes les intelligences créées ont des moyens naturels de connaître Dieu ; car toute intelligence créée a nécessairement pour fin de connaître Dieu à sa manière ; mais notre constitution ne s'occupe que de l'homme ; c'est pourquoi elle nous avertit que c'est de la *raison humaine*, *rationis humanæ*, qu'elle parle.

276. Voyons maintenant ce qu'elle nomme *lumière* de la raison humaine.

C'est quelque chose d'analogue à ce que la lumière physique est pour notre vue. Nos yeux ont la puissance de voir, mais cette puissance ne peut s'exercer, qu'à la condition que la lumière rende les objets visibles. Ainsi en est-il pour la raison humaine. Elle est la faculté de connaître la vérité, c'est-à-dire la nature et les rapports des choses ; mais elle ne peut connaître cette nature et ces rapports, qu'autant qu'ils lui sont manifestés par une lumière spéciale, d'un ordre bien supérieur à la lumière physique.

Ma vue me fait connaître la couleur, la forme, l'agencement, le mouvement des roues, de la lentille et des aiguilles d'une horloge, pourvu que cette horloge soit éclairée par une lumière physique. Mais la lumière physique ne me fait voir en cette horloge, que ces éléments sensibles qui lui sont particuliers ; elle ne saurait me manifester la nature de cette horloge, c'est-à-dire cette essence universelle et nécessaire qui fait que toutes les horloges sont propres à marquer les heures ; elle ne saurait me manifester la raison de son mécanisme, ni la nécessité de son mouvement ; car ce sont des données qui dépassent la portée des sens et appartiennent au domaine de l'entendement. Mais suffit-il que je possède les facultés intellectuelles, pour saisir ces vérités ? Non, car voyez un petit enfant ; il a ces facultés à l'état de puissances ; il dévore l'horloge des yeux ; il en écoute le tic-tac ; mais ne comprend rien à sa marche. Un homme qui a l'usage de la raison, ne la comprendra pas non plus, s'il ne

possède quelques notions de mécanique. Pourquoi ? C'est parce qu'en eux, la vue d'une horloge ne peut éveiller cette illumination intérieure, qui manifeste à notre intelligence la nature et la nécessité des choses et qui nous fait dire : je comprends, je saisis, je vois qu'il n'en peut être autrement.

Cette lumière qui nous montre la nature des choses et met une pleine certitude dans nos jugements, est la lumière de la raison humaine. Elle fait à peu près défaut dans ceux qui n'ont pas l'usage de la raison : les petits enfants, les insensés, les hommes ivres et endormis ; c'est pour cela qu'ils ne peuvent se rendre compte, ni comprendre. Elle est moins vive dans les intelligences peu vigoureuses ou peu cultivées ; c'est pour cela que ces intelligences ne sauraient comprendre, ni se démontrer les vérités que les intelligences mieux douées ou mieux formées comprennent et se démontrent facilement. C'est grâce à cette lumière de la raison, que nous nous rendons compte de l'essence des choses pour en avoir la notion, et que nous saisissions la certitude des vérités pour les formuler dans nos jugements. Du moment que cette lumière porte non sur ce qui est sensible et particulier, mais sur ce qui est universel et nécessaire, il est clair qu'elle n'a point son foyer dans le monde physique ou dans nos sens, et qu'elle ne saurait avoir d'autre source que l'intelligence et la raison.

277. Il nous reste à déterminer ce qu'est la lumière *naturelle* de la raison.

Toute lumière intellectuelle nous donne plus ou moins parfaitement la notion de la nature des choses et la certitude de leur vérité ; mais la lumière de notre raison peut être naturelle ou surnaturelle. La lumière naturelle est celle que nous trouvons dans notre raison elle-même ; car nous avons reçu notre raison de la nature, nous la possédons en vertu de la création, par le fait que nous sommes hommes. La lumière surnaturelle est celle qui ne peut nous venir de notre raison elle-même, ni d'aucune raison créée, mais qui nous vient de Dieu même par la révélation. La révélation nous manifeste, en effet, la nature et la certitude de vérités que Dieu comprend et sait à la lumière de son intelligence infinie ; et notre raison adhère à ces vérités, non en vertu de leur évidence, non en vertu d'un raisonnement, non à cause qu'elle s'en rend compte et qu'elle se les démontre par ses lumières naturelles, mais par un acte de foi, mais à cause de l'autorité de Dieu qui ne peut se tromper, ni nous tromper. Nous reviendrons plus tard sur cette lumière, surnaturelle. Ce que nous venons d'en dire suffira pour que nous voyions bien comment la lumière naturelle de la raison humaine s'en distingue.

Nous avons déjà dit que cette lumière naturelle est celle que notre

intelligence tire d'elle-même. Ajoutons que son rôle consiste à nous montrer et à nous faire comprendre la nature intime ou l'essence des choses. Tel est, en effet, l'objet naturel de notre intelligence et de notre raison. Aussi lisons-nous au chapitre troisième de la constitution *Dei Filius*, que cette lumière naturelle nous fait adhérer à la vérité des choses, à cause de cette vérité elle-même, dont elle nous donne la perception, *propter instrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perceptam*.

La connaissance de Dieu qui est possible à la lumière naturelle de la raison, est par conséquent une connaissance dont nous nous rendons compte, une connaissance dont nous nous démontrons la vérité avec certitude, en partant des principes évidents pour notre raison.

La connaissance dont parle ici le Concile n'est donc pas une connaissance admise de confiance, sans que nous en comprenions la vérité ; ce n'est point une croyance qui s'appuie sur le témoignage de Dieu, sur le témoignage de la tradition, sur le témoignage d'autres hommes, ou même sur le témoignage du genre humain tout entier. Non ; c'est le résultat d'une évidence que notre raison saisit et fait sienne ; c'est le résultat de preuves dont nous comprenons la certitude.

278. Mais, dira-t-on, ne faut-il pas que le milieu social forme la raison individuelle de l'homme, pour qu'elle puisse être éclairée de cette lumière intellectuelle ? Pourrait-on arriver à l'usage de la raison sans une éducation ? C'est un problème complexe, dans lequel, le concile n'a point voulu entrer. « Nous ne touchons pas à la question de savoir si l'éducation est nécessaire à l'homme pour parvenir à l'usage de la raison », portait l'avertissement que la Députation de la foi joignit au *schema* de notre chapitre (1). « Nous ne déterminons d'aucune façon, dit encore Mgr Gasser dans le rapport présenté sur notre premier canon au nom de la Députation de la Foi, nous ne déterminons d'aucune façon le domaine de l'ordre naturel, et c'est pourquoi nous ne touchons point à la question de savoir si et jusqu'à quel point une éducation est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de la raison (2) ». Nous imiterons pour le moment, la sage réserve du Concile. Nous reviendrons à l'article 63, sur l'objection que les traditionalistes tiraient de la nécessité de l'éducation pour l'homme.

Mais quoi qu'il en soit de la manière dont les individus arrivent à l'usage de la raison, il est de foi que les hommes qui y sont parvenus, peuvent connaître Dieu à la lumière de cette raison, c'est-à-

(1) Document VII.
(2) Document XIV.

dire avoir de lui cette connaissance raisonnée et fondée sur les principes évidents, dont nous avons parlé tout à l'heure.

Mais cela est-il défini de chacun des hommes, qui ont l'usage de la raison, ou seulement de l'ensemble de l'humanité? Cette question se pose à nous ; car il est bien différent de dire que chaque individu en possession de la raison, peut connaître Dieu avec ses lumières naturelles, ou bien de dire que les hommes, considérés en général, peuvent par le développement naturel de leur raison, arriver jusqu'à cette connaissance de Dieu.

Ce que le Concile a défini comme de foi catholique, c'est uniquement que la lumière naturelle de la raison humaine peut aller jusqu'à la connaissance de Dieu ; il n'a donc point défini que tout individu en possession de sa raison, a, par le fait et sans avoir besoin de se développer davantage, la possibilité physique de connaître Dieu. Cela résulte des nombreuses déclarations que nous avons rapportées à l'article 55, et qui répètent toutes cet avertissement joint au *schema* distribué au Concile : « le principe que nous établissons, c'est que dans la raison naturelle de l'homme, se trouve la puissance de connaître Dieu avec certitude au moyen des créatures ».

Disons néanmoins que le texte du Concile est tout à fait favorable à la doctrine, suivant laquelle tout homme jouissant de l'usage de sa raison a les moyens de connaître Dieu. Nous verrons, du reste, que cette doctrine trouve un appui dans le passage de l'Epître aux Romains cité un peu plus loin.

Quoi qu'il en soit, ce qui est de foi, en vertu de la définition de notre canon, c'est que la lumière naturelle de la raison humaine suffit à manifester Dieu à ceux qui voient les créatures. Il est par conséquent de foi que l'homme aurait pu arriver à connaître Dieu, alors même qu'il n'aurait reçu aucune révélation, ni aucune lumière surnaturelle.

Mais, nous dira-t-on peut-être, quelle influence la révélation que Dieu a bien voulu faire aux hommes, exerce-t-elle sur notre connaissance naturelle du Créateur ? C'est une question que nous traiterons en étudiant le paragraphe II de ce chapitre.

Art. 57. — *Manifestation de Dieu par les créatures.*

279. En définissant qu'il est possible à notre raison de connaître Dieu naturellement, le Concile ne s'est pas contenté de déterminer la lumière qui rend cette connaissance possible, du côté de notre raison, *naturali humanæ rationis lumine* ; il a voulu indiquer en outre le moyen qui nous la manifeste, du côté des objets connus. Ce moyen, ce sont les créatures : *e rebus creatis, per ea quæ facta sunt.*

J'ai dit qu'il l'a indiqué et non qu'il l'a défini ; car ce membre de phrase : *e rebus creatis*, n'est placé ici qu'incidemment; il ne fait donc qu'ajouter une explication à la vérité définie. Cette explication n'en a pas moins une très grande autorité ; attendu qu'elle entre dans la détermination de la vérité définie et qu'elle se trouve répétée dans le canon, après avoir été une première fois formulée dans le chapitre. Si elle n'est point proposée comme une vérité de foi catholique, elle a le caractère d'un enseignement certain.

Ainsi il est certain que la raison peut connaître Dieu naturellement au moyen des créatures, *e rebus creatis, per ea quæ facta sunt.*

Les créatures sont les choses tirées du néant, et par conséquent produites. Les deux termes *res creatæ* et *ea quæ facta sunt* s'appliquent donc aux mêmes choses. Cependant le mot *res creatæ* semble désigner l'ensemble de l'univers, plutôt que des créatures prises en particulier. Au contraire ces termes: *ea quæ facta sunt*, employés dans le canon, paraissent exprimer non plus l'ensemble de l'univers, mais plutôt ses parties.

Quelles sont ces parties ? Le Concile ne le précise pas. Nous pouvons nous en tenir sur ce point à l'enseignement commun des philosophes catholiques, qui regardent tout être contingent, comme un moyen propre à nous mener à la connaissance de Dieu.

280. Comment les créatures nous font-elles parvenir à cette connaissance ? Les philosophes qui suivent les doctrines de Platon et de Descartes, estiment que dès le premier moment de notre existence, nous portons déjà en nous, à l'état habituel et inconscient, la notion de Dieu. Ils regardent donc les êtres contingents, comme de simples causes occasionnelles, qui éveillent en nous cette notion et la rendent distincte et consciente. Suivant eux, la connaissance de Dieu serait donc innée et immédiate.

Les philosophes qui suivent les doctrines de saint Thomas d'Aquin, et avec eux presque tous les théologiens, estiment, au contraire, que cette connaissance est acquise et médiate, et que les créatures sont pour nous le seul moyen de l'acquérir. Notre entendement, disent-ils, ne conçoit et ne comprend immédiatement, que l'essence abstraite des choses sensibles et les principes abstraits impliqués dans cette essence ; or Dieu n'est pas l'essence des choses sensibles, et son existence n'est pas un principe abstrait, mais un fait très concret; par conséquent notre entendement ne connaît point Dieu immédiatement, comme il connaît les premiers principes; il faut donc qu'il arrive à la connaissance de Dieu, par une démonstration dont les créatures lui fournissent les bases.

Le Concile du Vatican est tout à fait favorable à cette seconde doctrine. En effet, il a cru utile d'indiquer les créatures, comme le

moyen qui nous rend possible la connaissance naturelle de l'existence de Dieu ; car on ne voit pas pourquoi il aurait donné cette indication, si les créatures ne servaient qu'à éveiller en notre âme, une notion de Dieu, que tous les hommes possèdent dès leur naissance. Du reste les prépositions dont le Concile se sert, signifient dans leur sens naturel, que les choses créées fournissent des principes, d'où notre esprit tire, *a rebus creatis*, sa reconnaissance de Dieu, et par lesquels il y arrive, *per ea quæ facta sunt*. Cependant ceux qui regardent la connaissance de Dieu comme innée, ne sont pas condamnés par ces textes ; car ils disent que les créatures sont le moyen qui éveille et nous manifeste l'idée de Dieu, qui dormait inconsciente au fond de notre âme, et ils voient dans cet éveil et cette manifestation à la conscience, la connaissance dont le Concile affirme la possibilité.

Le verbe connaître, *cognosci*, employé dans notre définition, ne tranche pas non plus les questions qui divisent les deux écoles : le rapporteur de la Députation de la Foi a déclaré, en congrégation générale. que le Concile ne se prononçait contre aucun des arguments admis par l'une ou l'autre théorie, et les pères montrèrent par leur vote que telle était bien leur intention.

Cette déclaration et ce vote se produisirent au sujet d'un amendement en deux parties, proposé par un père, qui demandait la suppression des mots : *e rebus creatis*. Voici ce double amendement : « Notre Mère la Sainte Eglise tient et enseigne que Dieu principe et fin de toutes choses peut être connu et démontré avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, c'est-à-dire par des arguments métaphysiques, cosmologiques et moraux ; — ou simplement qu'il peut être connu et démontré avec certitude par la la lumière naturelle (1) ».

Mgr Gasser demanda le rejet de cet amendement en deux parties, pour les motifs qu'on va lire : « La première partie de cet amendement, dit-il, ne peut guère être approuvée, et cela parce qu'elle est rédigée d'après une supposition qui est fausse. Le révérendissime auteur de cet amendement est dans la persuasion que notre affirmation va contre les arguments les plus connus, ou au moins contre l'argument métaphysique. Mais cette supposition est absolument fausse ; notre affirmation est en faveur de ces arguments et non contre eux. Car, si nous déclarons que Dieu peut être connu à la lumière naturelle de la raison au moyen des créatures, c'est-à-dire au moyen des vestiges imprimés en toutes les créatures, combien moins excluons-nous l'image imprimée dans l'âme immortelle de l'homme ; par conséquent l'argument métaphysique n'est certainement pas rejeté. Qui

(1) Document XIII, amendement 7.

de nous, en effet, en confirmant de son suffrage l'affirmation que nous proposons, qui songe à condamner le célèbre argument ontologique de saint Anselme, quoi qu'il pense de cet argument? — Pour la seconde partie de l'amendement, qui porte qu'*à la lumière naturelle de la raison*, Dieu peut être connu et démontré avec certitude, elle dit trop peu et elle dit trop. Elle dit trop peu, parce qu'elle n'indique pas les moyens naturels, par lesquels l'homme pourrait *naturellement connaître Dieu. Elle dit trop*, parce qu'elle affirme non seulement que Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle, mais encore que l'existence de Dieu peut être prouvée et démontrée avec certitude. Bien que *connaître certainement* et *démontrer* expriment jusqu'à un certain point la même chose, cependant la Députation de la Foi préfère une formule adoucie, à cette formule un peu dure qu'on vous propose (1) ». Après ces observations, le Concile écarta la première partie de l'amendement à la presqu'unanimité des voix, et la seconde partie à une grande majorité.

Ainsi, tout en affirmant qu'il ne prenait point parti sur les questions qui divisaient alors les philosophes catholiques, dont un grand nombre, et en particulier le rapporteur de la Députation de la Foi (à en juger du moins par ses expressions) étaient favorables aux doctrines cartésiennes et à l'argument de saint Anselme, le Concile maintint dans son texte l'affirmation, qui sert de base à la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de tous les partisans de la connaissance médiate de Dieu, savoir que c'est au moyen des choses créées, que la lumière naturelle de notre raison nous fait connaître Dieu.

281. Mais ce respect des doctrines platoniciennes et cartésiennes, ne revêtait-il pas le caractère d'une tolérance vis-à-vis de l'ontologisme qui dérive de ces doctrines? Suivant l'ontologisme, c'est Dieu connu immédiatement, ou plutôt vu par notre entendement, qui constitue la lumière naturelle de la raison; cette connaissance de Dieu essentielle à notre esprit est la source de toutes nos autres idées; enfin les créatures et le monde fini ne nous fournissent qu'une occasion, de prendre conscience de la connaissance de Dieu, qui nous est habituelle et qui fait le fond de nos pensées. Or, cette théorie ne diffère guère de l'innéisme des cartésiens, que par un seul point. L'ontologisme remplace l'idée innée de Dieu, que les cartésiens nous attribuent, par une vue de Dieu, qui joue absolument le même rôle. Il pouvait donc sembler que respecter l'innéisme, c'était, de la part du Concile, tolérer l'ontologisme. Cependant la différence que nous venons de signaler entre les deux théories est capitale aux yeux de la foi; car en attribuant à la raison, non pas seu-

(1) Document XIV.

lement une notion innée, mais une vue immédiate et continuelle de Dieu, l'ontologisme confond notre connaissance naturelle du Créateur, avec la vision intuitive et surnaturelle qui fait le bonheur des élus dans la gloire du ciel (Voir art. 23). C'est pour ce motif principalement, que, le 18 septembre 1861, le Saint Office avait condamné sept propositions, qui résumaient la doctrine de l'ontologisme (110).

282. Après cela, il paraissait impossible que le Concile du Vatican traitât la question de la connaissance naturelle de Dieu et qu'il semblât rester indifférent à l'erreur contemporaine de l'ontologisme.

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait proposé à la vénérable assemblée deux amendements contre l'ontologisme. Ils demandaient, l'un, sa réfutation au début du chapitre second, l'autre, sa condamnation avec anathème dans un canon additionnel.

Voici ces deux amendements :

« Amendement 2. Qu'on réforme de cette manière le premier paragraphe du chapitre II : Encore que Dieu, principe et fin de toutes choses, habite une lumière inaccessible et qu'aucun homme ne l'ait jamais vu, ni ne puisse le voir ; encore que durant notre pèlerinage loin du Seigneur nous ne puissions ni le voir, ni le contempler, non seulement face à face, ce qui est réservé aux seuls bienheureux du ciel, mais encore par une simple vue de notre esprit ; la même sainte Eglise, notre mère, tient et enseigne néanmoins que par miroir et en énigme, c'est-à-dire par la lumière naturelle de la raison, en nous élevant vers lui à l'aide des choses créées comme à l'aide de degrés, son existence et ses principales perfections peuvent être connues avec certitude etc. (1) » « Amendement 62. Canon nouveau. Anathème à qui affirmerait qu'en cette vie, par nos forces naturelles, Dieu peut être perçu par une vision immédiate, autrement dit par intuition, ou bien que toutes choses sont naturellement vues et contemplées en lui (2) ».

Par l'organe de son rapporteur, Mgr Gasser, la Députation de la foi demanda le rejet de ces deux amendements, mais en faisant remarquer que l'ontologisme ne devait point s'en prévaloir. Une première raison que Mgr Gasser fit valoir, à la congrégation du 4 avril, contre le premier amendement, c'est qu'il était rédigé dans un style qui ne cadrait pas avec le reste de la constitution. « En même temps, ajouta-t-il (3), il renferme de nouvelles assertions dirigées contre le système philosophique de l'ontologisme. Or, il en résulte au jugement de la Députation, que cet amendement ne peut être admis, et cela pour ce seul motif, que ce système très considérable de l'onto-

(1) Document XIII, amendement 2.
(2) *Ibid.*, amendement 62.
(3) Document XIV.

logisme ne peut être étudié comme en passant et incidemment; car il importe qu'il soit soumis au Concile. comme l'exige la gravité du sujet. et qu'il soit ensuite étudié conciliairement. C'est pourquoi la Députation de la foi désire que cet amendement ne soit pas approuvé en ce moment ; mais, en même temps, elle déclare qu'il n'en doit résulter aucun préjugé par rapport à l'ontologisme, que la question reste en son état, et que ce sujet de l'ontologisme n'est omis qu'à cause du seul motif qui vient d'être indiqué. » Tous les pères, sauf un ou deux, adoptèrent cet avis. Le lendemain, Mgr Gasser fit écarter le canon proposé contre l'ontologisme pour la même raison, en insistant en outre sur l'importance de cette question « dans laquelle, disait-il, la vérité ne semble séparée de l'erreur que par la largeur d'un cheveu (1) ». Par une exception digne d'être notée, le procès-verbal officiel mentionna formellement le motif du rejet en ces termes : « Le soixante-deuxième amendement a été rejeté par presque tous les pères, parce que, suivant l'observation du révérendissime rapporteur, il introduisait une question qui exigeait une discussion plus attentive, et parce que, supposé qu'on dût en parler, il faudrait l'étudier conciliairement (2). »

283. Après ces votes, et pour faire discuter par le Concile cette question de l'ontologisme, le cardinal Riario Sforza, archevêque de Naples, et le cardinal Pecci, archevêque de Pérouse, qui devait monter bientôt sur le siège pontifical sous le nom de Léon XIII. présentèrent un *postulatum* (3) longuement et fortement motivé, où ils demandaient la condamnation de cette proposition : « La connaissance immédiate et directe de Dieu est naturelle à l'homme : *Naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa* ».

Le Concile dut se séparer, avant de se prononcer sur ce *postulatum* ; mais les déclarations faites au moment du vote de la constitution *Dei Filius*, avaient montré suffisamment que l'ontologisme est une des erreurs, au sujet desquelles cette constitution rappelle, dans son parapraphe final, les condamnations portées précédemment par le Saint Siège.

Depuis lors l'ontologisme a été de nouveau condamné par le décret du Saint Office, qui, le 14 décembre 1887, frappa quarante propositions extraites des œuvres de Rosmini ; car les dix premières de ces propositions et les propositions 36e et 37e affirment que nous voyons naturellement et immédiatement l'être de Dieu (110).

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Acta Concilii Vaticani*, col. 849-853, *postulatum* 3.

Art. 58. — *Certitude de notre connaissance naturelle de Dieu.*

284. Nous connaissons la vérité d'une manière certaine, lorsqu'elle s'offre à notre esprit, avec une évidence ou avec des preuves, qui ne nous permettent point d'en douter. Si elle n'a point cette évidence ou si les preuves qui l'appuient ne paraissent pas péremptoires, l'adhésion que nous lui donnons peut être plus ou moins probable, mais elle ne saurait être certaine.

Or il importait de préciser si la connaissance que nous avons naturellement de Dieu est certaine en nous. Les philosophes qui nient que nous puissions connaître Dieu, avouent, en effet, généralement que nos preuves de l'existence et des attributs de Dieu, ne sont pas absolument dépourvues de valeur ; mais ils prétendent qu'elles ne répondent pas à toutes les exigences d'une critique rigoureuse. C'est ce que disaient la plupart de ceux qui, parmi les encyclopédistes et des libres-penseurs du dix-huitième siècle, s'érigeaient en athées et en matérialistes. C'est aussi l'opinion professée par les criticistes de l'école de Kant, qui, comme on le sait, s'est efforcé d'établir que notre notion naturelle de Dieu est formée de données contradictoires et que nos preuves traditionnelles de son existence sont insuffisantes. Ces deux courants se sont réunis pour inspirer les positivistes français et les agnostiques anglais de notre temps. Grâce à la presse, ces théories ont en outre pénétré assez profondément dans les masses.

« Vous savez, révérendissimes pères, disait Mgr Gasser dans le rapport qu'il présentait au Concile au nom de la Députation de la foi (1), vous savez quel sentiment ont fait prévaloir dans un grand nombre d'esprits, les encyclopédistes de France et les premiers partisans de la philosophie critique d'Allemagne ; ce sentiment très répandu, c'est que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une entière certitude, et que les arguments qui ont été si estimés de tout temps, ne sont pas au-dessus de toute discussion. Il en est résulté que la religion a été méprisée comme dépourvue de fondement. Bien plus, dans ces derniers temps, on en est venu en différents lieux à vouloir séparer la morale de toute religion ; on dit cette séparation nécessaire, de peur qu'arrivé à un certain âge et s'apercevant que rien dans la religion n'est certain, pas même l'existence de Dieu, l'homme ne tombe dans la perversion morale. Mais vous savez aussi, révérendissimes pères, ce que vaut cette éducation morale qui n'a point son principe dans cette parole du psalmiste (2) : *Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur.* »

(1) Document XIV, à l'amendement 3.
(2) Ps. CX, 9.

D'autre part, dans le camp des traditionalistes, on admettait également que la raison ne peut donner que des probabilités sur les vérités religieuses ; seulement les traditionalistes cherchaient dans la foi en Dieu, un refuge contre cette incertitude de la raison naturelle.

Mais, en niant la certitude de notre connaissance naturelle de Dieu, traditionalistes, criticistes et rationalistes, sapaient les bases de la foi ; car comment avoir une foi ferme en la parole de Dieu, quand la raison doute de son existence ?

Il était donc important que la certitude de la connaissance naturelle de Dieu, fût formellement affirmée par le Concile. Aussi le mot *certo*, qui ne se trouvait point dans le *schema* préparé par la commission prosynodale. fut-il mis par la Députation de la Foi dans le premier paragraphe de notre chapitre et dans le canon correspondant.

285. Six amendements réclamèrent une rédaction moins opposée au traditionalisme et la suppression de ce mot (1); mais comme ils demandaient en même temps des modifications plus notables, ces modifications attirèrent toute l'attention du rapporteur de la Députation de la Foi, qui se contenta de signaler l'importance de ce mot *certo*. dans le passage que nous venons de transcrire. Conformément aux conclusions de ce rapporteur, les six amendements furent repoussés à une très grande majorité.

Après avoir perdu cette première bataille, ceux qui avaient présenté les amendements ou leur étaient favorables, en livrèrent une seconde, à la dernière lecture. Mais cette fois, désespérant sans doute d'obtenir autre chose, tous leurs efforts tendirent à faire supprimer le mot *certo*, soit, disaient-ils. parce qu'il n'était pas exact. soit parce qu'il n'était pas fondé sur la révélation, soit parce qu'il était inutile. Ils motivèrent donc leur demande assez longuement et le rapporteur de la Députation de la Foi se crut obligé de donner quelque développement à la réponse qu'il leur fit.

Voici d'abord leurs amendements ou plutôt les réserves qu'ils mettaient à leur *placet* (2).

« *Réserve* 51. Je n'admets pas le commencement du chapitre II, ni par suite le canon correspondant. En effet, autre chose est de dire que la raison peut, en partant des créatures, connaître l'existence et les attributs de Dieu, comme l'apôtre l'a enseigné par ces paroles : « Les invisibles perfections de Dieu sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits », et comme semble le démontrer le docteur Angélique en plusieurs passages de

(1) Document XIII : Amendements 3, 4, 5, 51, 52 et 53.
(2) Document XXIII, réserves 51, 52 bis, 53 et 98, t. II.

sa *Somme* ; autre chose est de dire que la raison peut connaître avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses.

« Cette dernière proposition est assez complexe dans son concept et j'estime inexact et faux ce qu'elle énonce. En effet, aucun philosophe, ni Aristote, ni Platon, ni Cicéron, qui ont montré presque toute la puissance de la raison, à tel point que les philosophes d'aujourd'hui les prennent pour maîtres, n'ont pu connaître avec certitude Dieu principe et fin de toutes choses. Mais si aucun philosophe n'a pu avoir cette connaissance sans mélange de beaucoup d'erreurs, ainsi qu'il résulte de leur théologie spéculative, personne n'en saurait douter, il est vrai non pas moralement, mais nécessairement que la raison humaine est dans l'impuissance de parvenir avec certitude à connaître Dieu, principe et fin de toutes choses ; ce mot de Cicéron : « Il faut admettre la vérité d'une chose à laquelle il n'y a aucune exception » est en effet très juste et admis de tous. Et en réalité, même après la promulgation du christianisme, Dieu principe et fin de toutes choses n'est pas connu avec certitude des païens, ni peut-être même des chrétiens qui n'ont pas été bien instruits de la philosophie et de la doctrine chrétienne.

« C'est pourquoi j'estime qu'il faut effacer l'adverbe *certo* ; car les choses qui sont connues, sont connues avec certitude ; cet adverbe est donc superflu pour nous, quoique fort utile aux rationalistes. Par cette suppression nous écarterions une contradiction qui semble exister entre le premier et le second paragraphe, et sans rien ôter de la condamnation du traditionalisme, nous ne paraîtrions pas justifier le rationalisme, qui est une erreur bien pire. »

« *Réserve* 52 *bis*. J'approuve si l'on supprime le mot *certo* ; car encore que la proposition où il entre me semble vraie philosophiquement ; néanmoins avec ce mot, elle ne me paraît pas assez clairement révélée pour être définie comme un dogme »,

« *Réserve* 53. J'approuve, si l'on efface le mot *certo* du premier paragraphe du chapitre II ».

« *Réserve* 98. J'approuve, si l'on supprime le premier canon du second chapitre ; car les déclarations faites dans le chapitre suffisent, sans qu'il soit besoin de la rigueur d'un anathème. Si l'on ne supprimait pas ce canon, qu'on y supprime absolument le mot *certo* ; et si l'on ne supprimait pas le mot *certo*, qu'on supprime tout ce qui suit le mot *Deum* jusqu'à *facta sunt*. Il ne faut pas en effet que nous semblions définir comme un dogme et avec anathème, que la raison naturelle suffit pour connaître avec une *certitude absolue* (c'est-à-dire ou évidemment ou par une démonstration certaine ; car il n'est pas d'autre moyen d'avoir une certitude de raison) : 1° l'*unité* de Dieu ; 2° la *vraie* nature de Dieu ; 3° le mystère de la création

proprement dite ou *ex nihilo*; et tout cela par la seule preuve qu'on tire du spectacle de ce monde ».

286. Le rapporteur de la Députation de la Foi, Mgr Gasser, répondit (1) en bloc aux réserves 51, 52 bis et 53, et développa sa pensée de telle manière, qu'il n'eut qu'à rappeler ce qu'il avait déjà dit, lorsqu'il arriva à la réserve 98.

Voici ses paroles : « Nous arrivons au chapitre second et aux réserves 51, 52 bis et 53. Ces trois réserves portent sur un seul et même objet. Leurs révérendissimes auteurs éprouvent une grande angoisse de voir énoncer au chapitre deuxième, que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu par l'homme avec certitude, par la lumière naturelle. Ces révérendissimes pères ne se rendent pas compte, quoiqu'on leur dise, qu'il s'agit seulement de l'homme en général dans ce chapitre, et non pas des individus ; ils ne se rendent pas compte, quoiqu'on leur dise, qu'il s'agit de la puissance, non pas passive, mais active de connaître Dieu avec certitude par la lumière naturelle. Ils insistent donc. Une puissance qui n'est jamais en acte, disent-ils, doit être appelée plutôt une impuissance, non seulement morale, mais physique. Or la puissance de connaître Dieu par la lumière naturelle n'a jamais été en acte... Donc on ne saurait admettre cette assertion que : par la lumière naturelle, l'homme peut connaître avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses.

Que répondre à ce syllogisme ? Quant à la majeure, je dis *transeat*; cependant il y aurait lieu de distinguer cette majeure pour donner une réponse complète (voir art. 55). Mais je laisse passer la majeure, et je nie la mineure, à savoir que : jamais aucun philosophe n'a connu avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses. Dans une petite bibliothèque, que je me suis faite à Rome, je possède entre autres les Scholies grecques sur Aristote, qui ont été publiées par Brandis de l'Académie de Prusse, La même bibliothèque contient les *Ethiques à Eudème* d'Aristote, dans la très belle édition de Fritsch, *Ethiques* qui sont, il est vrai, l'œuvre d'un disciple d'Aristote, savoir Eudème de Rhodes, mais qui, au jugement de tous les savants, expriment la pensée d'Aristote. Or que lit-on dans ces Scholies et dans ces Ethiques? Le Scholiaste grec ajoute ces paroles à la fin des *Physiques* d'Aristote ; veuillez les remarquer, révérendissimes pères. Il dit que tout ce qu'Aristote avance dans les livres des *Physiques*, tend à établir que Dieu est la cause non seulement finale, mais aussi efficiente du monde et du ciel. Voici les paroles du Scholiaste : « Aristote a ramené tout son enseignement sur les principes physiques, à une théologie éminente, comme à son point

(1) Document XXIV, t. II.

culminant, en démontrant que toute constitution physique et corporelle dépend de la bonté incorporelle et intellectuelle, qui est au-dessus de la nature, et que Dieu est non seulement la cause finale, mais encore la cause efficiente du monde entier et aussi du ciel. » Voilà ce qu'on lit dans ces Scholies.

« Qui, révérendissimes pères, pourrait nier qu'Aristote a vraiment connu Dieu, principe et fin de toutes choses? Dans les *Ethiques d'Eudème*, livre huitième (1), on lit ce qui suit. Le disciple d'Aristote dit, en traduisant la pensée de son maître, que Dieu est un principe qui réside dans l'esprit de l'homme qui pense, comme dans l'univers entier ; que par conséquent ces hommes paraissent prudents et sages, qui perçoivent rapidement et comme par une certaine divination ce qu'il faut faire ; « car (je traduis ses paroles mêmes) Dieu voit l'avenir, pénètre la vraie nature des êtres et a la claire vue des choses qui échappent à notre raison humaine et lui sont cachées. » Enfin, à la fin des Ethiques, la fin de la vertu humaine, ou la vertu humaine est représentée sous cet aspect : « la vertu absolument parfaite de l'homme consiste dans l'entière obéissance de sa nature raisonnable aux commandements de Dieu, sa règle et son maître, à qui appartiennent le gouvernement et la royauté, dans une poursuite des choses extérieures, des richesses, des amis, des avantages corporels et des autres, et dans un usage de ces biens, qui aideront et augmenteront sa contemplation de Dieu. » L'auteur termine en ajoutant : « La recherche insuffisante ou excessive des biens extérieurs, qui empêche le culte et la contemplation de Dieu est mauvaise. » Ainsi, suivant Aristote, toutes les vertus intellectuelles ou morales de l'homme se rapportent à Dieu. Les vertus intellectuelles se rapportent à la contemplation de Dieu ; les vertus morales se rapportent au culte de Dieu. Après cela, qui pourrait nier qu'Aristote a connu avec certitude Dieu principe et fin de toutes choses ? Quant à Platon, personne n'ignore qu'il a placé la fin de l'homme dans l'imitation la plus parfaite possible de Dieu.

« Il est vrai que ces connaissances plus parfaites et plus pures de Dieu et des choses divines, servirent peu ou même ne servirent point au bien général ; car elles restèrent enfermées, comme des opinions philosophiques, derrière les portes de l'Académie et du Lycée, et elles y servirent plutôt à des discussions philosophiques, qu'à l'amendement des mœurs. Mais on ne peut voir là qu'une confirmation excellente de la parole, que l'apôtre dit aux Romains au sujet des sages payens : « Connaissant Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme

(1) La plupart des éditions de la *Morale à Eudème* n'ont que sept livres ; mais Fritsch a fait des trois derniers chapitres un huitième livre. Les passages en question sont au livre VII, chapitre 14, n. 23 et ch. 15, n. 15 et 16 de l'édition de Firmin Didot de 1850, tome II, col. 240 et 242.

Dieu et ne lui ont point rendu grâces ; mais ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements ». Mgr Gasser montra ensuite comment ce texte prouve la doctrine du Concile. Nous reviendrons sur ce point (299 et 300).

287. On voit que le savant rapporteur s'appliquait à résoudre toutes les difficultés faites au texte conciliaire. Il est bon pourtant de ne pas oublier que dans ces détails d'érudition, il proposait sa façon personnelle de voir, et que le Concile adoptait uniquement ses conclusions dogmatiques, tout en s'éclairant des explications qu'il donnait.

La question de savoir jusqu'à quel point les grands philosophes et les autres païens ont connu Dieu, n'est pas entièrement tranchée par les preuves qu'apporta Mgr Gasser. Il semble bien que Platon a eu cette connaissance fort nette et fort certaine. Le sentiment d'Aristote donne matière à plus de discussion. Pour ce qui est en particulier des textes de la *Morale à Eudème*, leur authenticité est contestée, soit à cause des variantes considérables des manuscrits et des éditions qui contiennent la fin de cet ouvrage, soit à cause de la doctrine qui y est professée et qui semble à certains philosophes peu conforme à celle d'Aristote (1). Mais notre Concile n'a point dit que tel ou tel philosophe avait eu de Dieu une connaissance complète et certaine ; il a seulement enseigné que la raison peut connaître avec certitude Dieu et quelques-uns de ses attributs. Nous verrons, dans notre prochain article, qu'il ne détermine pas ces attributs, de la manière que le prétendaient les auteurs des amendements que nous avons transcrits. Quand nous aurons établi dans cet article quelle est la notion de Dieu, que le Concile présente comme naturelle, nous serons mieux à même d'apprécier s'il est des hommes qui sont parvenus et qui parviennent par les lumières de la raison, à une connaissance de Dieu, qui réponde à cette notion et qui soit en même temps certaine.

ART. 59. — *Que pouvons-nous savoir de Dieu à la lumière de la raison ?*

288. Qu'est-ce que nous pouvons connaître de Dieu avec certitude à la lumière naturelle de la raison ? Notre constitution l'a déjà insinué dans son chapitre premier. Ce chapitre est, en effet, consacré à définir, contre les athées et les panthéistes, l'existence et les attributs du Dieu créateur de toutes choses, dont la foi suppose la connaissance. Or cette connaissance de Dieu supposée par la foi, est

(1) C'est en particulier le sentiment qu'exprime M. Barthélemy St-Hilaire, dans les notes qu'il a ajoutées à sa traduction de ces passages. *Morale d'Aristote*, traduite par Barthélemy St-Hilaire, t. III, p. 465.

celle qui ne dépasse point la lumière de notre raison ; car il y aurait cercle vicieux à exiger comme condition de la foi, une connaissance de Dieu que la foi seule peut produire. Donc la notion fort complète, que notre premier chapitre nous donne de Dieu, est celle que la raison de l'homme peut comprendre et établir. Mais le Concile ne s'en est point tenu à cette insinuation : au commencement de son second chapitre il a indiqué formellement, quoiqu'à grands traits, la notion de Dieu que nous pouvons avoir, à la lumière de la raison. Il a résumé cette notion en deux formules assez diveses.

Une première formule se trouve dans le premier chapitre : *Dieu principe et fin de toutes choses, Deum rerum omnium principium et finem.* Une seconde : *Le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum*, se trouve dans le canon.

Nous allons d'abord rapporter les explications données, au nom de la Députation de la foi, sur le sens et la portée de ces formules ; nous verrons ensuite ce qui est de foi catholique et ce qui est seulement certain, au sujet de la notion que nous pouvons nous faire de Dieu, à la lumière naturelle de la raison ; nous examinerons enfin si les faits et l'expérience s'accordent sur ce point avec les enseignements de l'Eglise et avec nos conclusions.

289. La notion de Dieu marquée dans le chapitre contient deux données, savoir que Dieu est le principe et la fin de toutes choses, *rerum omnium principium et finem.* Mais ces deux données en renferment un grand nombre d'autres, qu'elles supposent logiquement. Or le Concile n'a pas entendu exclure ces autres données ; il a entendu au contraire les faire entrer, au moins implicitement, dans sa courte formule. En effet un des Pères ayant demandé qu'on insinuât que l'homme peut naturellement connaître, non seulement Dieu, mais encore nos devoirs envers lui (1), Mgr Gasser lui répondit, au nom de la Députation de la foi (2), que son amendement paraissait superflu, parce qu'en disant que l'homme peut connaître Dieu, principe et fin de toutes choses, on énonçait en même temps qu'il peut comprendre et connaître ses principales obligations morales, attendu que personne ne saurait tendre vers Dieu, en tant qu'il est notre fin, comme auteur de la nature, sans connaître au moins ses principaux devoirs envers lui.

La notion de Dieu marquée dans le canon est exprimée par des termes plus nombreux. Le Dieu que la raison peut connaître, y est appelé, en effet, le *Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum.* Mais il ne s'ensuit pas que le Concile ait entendu condamner comme hé-

(1) Document XIII, amendement 11.
(2) Document XIV.

rétiques, ceux qui nieraient que la raison puisse démontrer ce que chacun de ces termes affirme de Dieu. En effet, une note qui accompagnait le *Schema* de la Députation de la foi, a déclaré que telle ne devait point être l'intention des pères de la vénérable assemblée, en ce qui regarde le terme *Créateur*. « Quand même, disait cette note (1), on lirait le mot *Créateur* dans le canon, il n'est pas pour cela défini que la création proprement dite peut être démontrée par la raison ; on a simplement retenu le terme, dont l'Écriture (2) se sert pour révéler cette vérité, sans rien ajouter pour en déterminer le sens ». A la dernière lecture du *Schema*, Mgr Gasser revint sur cette observation, et la réitéra au nom de la Députation de la foi (3). Déjà à l'avant-dernière lecture, il avait invoqué le même motif pour faire rejeter deux amendements, qui demandaient que le canon ne se contentât pas d'appeler Dieu *Créateur*, mais qu'il le qualifiât de *Créateur de toutes choses* (4), comme le chapitre le qualifiait de principe et de fin de toutes choses.

Il est donc incontestable qu'en donnant à Dieu le titre de *Créateur*, notre canon ne définit pas, que la raison peut démontrer, par ses seules lumières, que Dieu est Créateur et qu'il a tiré le monde du néant.

Mais, s'il en est ainsi pour le titre de Créateur, il en est de même, à ce qu'il nous semble, pour les autres titres, et en particulier pour le titre de Dieu *unique*, que le même canon joint à celui de Créateur. Il serait, en effet, fort étrange qu'en définissant que la raison peut connaître le Dieu unique et Créateur, sans faire aucune distinction entre ces deux épithètes, le Concile ait entendu définir qu'elle peut démontrer que Dieu est unique, sans entendre définir qu'elle peut démontrer qu'il est aussi Créateur.

Ces titres de Dieu, « unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, » qui se retrouvent tous textuellement ou équivalemment au chapitre XIII de la Sagesse, n'ont donc pas été introduits dans notre canon, pour définir ce que la raison peut savoir de Dieu, mais pour marquer, à la suite de la Sagesse, quelques-uns des attributs caractéristiques du vrai Dieu, que la raison peut connaître.

290. Qu'est-ce donc que notre canon définit comme de foi catholique, au sujet de la notion de Dieu, que la raison peut nous donner ? Une seule chose, à ce qu'il semble. C'est que le Dieu véritable peut être connu avec certitude à la lumière de la raison, et par conséquent qu'à cette lumière, il nous est possible de nous former de lui une conception vraie et de nous démontrer son existence.

(1) Document VII.

(2) A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit *creator* horum videri (Sap. XIII, 5).

(3) Document XXIV, réserve 98 *bis*, t. II.

(4) Document XIV, amendements 47 et 48.

Le chapitre, en effet, ne définit rien, puisqu'il expose seulement, sans en faire un article de foi catholique, ce que l'Eglise admet et enseigne, *tenet et docet*. Quant au canon, il porte, à la vérité, une définition de foi catholique ; mais ce qu'il rend de foi catholique, c'est uniquement ce que les Pères du Concile ont entendu définir ; or, nous venons de le voir, ils n'ont pas entendu condamner comme hérétique, un homme qui contesterait à la raison le pouvoir de démontrer avec certitude les attributs que le canon énumère ; ils n'ont condamné que les hommes qui refuseraient à la raison des lumières suffisantes pour connaître le Dieu véritable. Notre canon n'a donc pas défini comme un dogme de foi, ainsi que semblait le craindre l'auteur de la réserve 98 (1), que nous avons rapportée dans notre précédent article (285), il n'a donc pas défini comme un dogme de foi, que la raison naturelle suffit pour connaître avec une certitude absolue : 1° l'unité de Dieu ; 2° la vraie nature de Dieu ; 3° le mystère de la création proprement dite ou *ex nihilo*.

291. Mais si notre canon n'a fait un dogme de foi catholique que d'une seule vérité, le commencement du chapitre enseigne comme une doctrine certaine qu'à la lumière de la raison, Dieu peut être connu comme le principe et comme la fin de toutes choses. Ce sont donc là désormais des points qui sont certains théologiquement.

Enfin le texte de ce chapitre donne à entendre que toutes les vérités, que suppose nécessairement cette notion *de principe et de fin de toutes choses*, sont accessibles à notre raison ; car il est impossible de connaître avec certitude, à la lumière de la raison, Dieu principe et fin de toutes choses, sans connaître, dans une certaine mesure, les vérités supposées nécessairement par cette notion. Nous avons vu, en effet, qu'il existe une différence profonde entre connaître une vérité, à la lumière de la révélation, et la connaître, à la lumière de la raison. Celui qui connaît un point de doctrine à la lumière de la révélation, l'accepte sur l'autorité de Dieu, sans se rendre compte de sa vérité. Celui au contraire qui connaît un point de doctrine avec certitude à la lumière de la raison, se rend compte de sa vérité ; car connaître à la lumière de la raison, c'est se rendre compte qu'il faut qu'une chose soit vraie. La certitude donnée par la lumière de la raison, implique, par conséquent, la connaissance certaine non seulement de la vérité en question, mais encore de toutes les vérités nécessaires pour démontrer ou pour comprendre dans une certaine mesure la vérité en question. Ainsi on ne saurait connaître, à la lumière de la raison, que Dieu est la fin de toutes choses, sans avoir en même temps la connaissance de l'obligation où l'on est de conformer sa conduite à cette fin. Nous avons dit, au commencement

(1) Document XXIII, t. II.

de cet article (289), que cette observation a été faite en congrégation générale, par le rapporteur même de la Députation de la foi. On ne saurait guère connaître non plus que Dieu est le principe de toutes choses, sans admettre en même temps qu'il est le créateur de toutes choses, c'est-à-dire qu'il a produit toutes choses de rien.

Enfin, puisque la lumière naturelle de la raison nous fait déduire toutes les conséquences logiques, qui sont renfermées dans les principes dont nous voyons l'évidence, nous avons la puissance physique (je ne dis pas la puissance morale) de déduire de ces principes, toutes les conséquences qu'ils renferment logiquement. Du moment que la lumière naturelle de la raison nous peut donner une connaissance certaine de Dieu, principe et fin de toutes choses, nous avons donc la possibilité physique d'arriver, par la même lumière, à toutes les vérités qui découlent logiquement de cette connaissance. On doit incontestablement ranger parmi ces vérités toutes celles que le Concile a énumérées dans son chapitre premier sur *Dieu créateur de toutes choses*, et beaucoup d'autres encore.

Le Concile du Vatican n'a point déclaré expressément que ces dernières vérités entrent dans la notion que nous pouvons avoir de Dieu, à la lumière naturelle de la raison ; nos assertions par rapport à ces vérités ne sont donc pas de celles, qui s'imposent à l'assentiment de tous les catholiques, en vertu de la Constitution *Dei Filius* ; mais elles sont de celles, qu'un théologien est en droit de déduire des principes définis ou affirmés par le Concile.

292. Il nous reste à voir si la doctrine, que nous venons d'exposer, n'est point en contradiction avec l'expérience. Un père du Concile, dont nous avons rapporté les réserves à l'article 58 (285), faisait cette objection : « Aucun philosophe n'a connu avec une absolue certitude et sans mélange d'erreurs *Dieu principe et fin de toutes choses* ; or la raison humaine est dans l'impuissance non seulement morale, mais encore absolue, de faire ce que n'ont pu les plus grands philosophes ; donc elle est dans l'impuissance absolue de connaître Dieu principe et fin de toutes choses, avec une pleine certitude (1) ».

Mgr Gasser résolut cette difficulté, en établissant que plusieurs philosophes païens ont connu que Dieu est le principe et la fin de toutes choses ; mais il n'établit pas et il ne pouvait établir que les philosophes ont eu de Dieu la notion complète, que donne le premier chapitre de la *Constitution Dei Filius*. Nous avons pourtant dit que cette notion ne dépasse pas les lumières naturelles de notre raison. En effet, ce principe que la raison humaine n'a pas la puissance physique d'arriver à d'autres vérités que celles qui ont été connues,

(1) Document XXIII, Réserve 51, t. II.

en fait, par les grands philosophes, est un principe faux. Mgr Gasser le fit remarquer, sans s'arrêter à démontrer son assertion ; mais il suffit d'un moment de réflexion, pour comprendre que ce principe est absolument inadmissible. La raison humaine avait certainement la puissance naturelle de connaître, par exemple, les lois et les applications de l'électricité, que l'on a découvertes dans notre siècle. Cependant l'humanité a été longtemps avant de les soupçonner. La raison humaine a la puissace physique de connaître bien d'autres vérités, que notre génération ne soupçonne pas et que découvriront les générations futures. Pourquoi donc les grands philosophes auraient-ils connu de Dieu, tout ce que la raison en peut naturellement connaître? L'ignorance et les erreurs de ces grands génies ne suppose, en aucune manière, une impuissance physique de la raison.

293. Mais, de notre côté, pouvons-nous montrer que Dieu, tel que le décrit le premier chapitre de notre Constitution, peut être connu à la lumière naturelle de la raison? Oui et très facilement. Connaître à la lumière de la raison, c'est en effet connaître en se rendant compte par des raisons d'ordre purement naturel. Or aujourd'hui, tous les philosophes chrétiens démontrent par des raisons d'ordre purement naturel, les diverses vérités, qui entrent dans la notion complète de Dieu, que nous avons indiquée, absolument comme les physiciens démontrent par des expériences, les lois de l'électricité qui ont été découvertes de notre temps. Cette notion complète de Dieu n'est donc pas plus au-dessus des lumières de la raison, que les lois de l'électricité.

Mais, dira-t-on, la raison ne pourrait connaître Dieu aussi parfaitement, si elle n'avait été éclairée par la révélation. Nous n'en disconvenons pas, et la Constitution *Dei Filius* nous le déclarera bientôt ; mais ce besoin de la révélation ne tient pas à une impuissance physique de la raison, il tient uniquement à une impuissance morale, que nous expliquerons en son temps.

Une dernière observation. Si les premiers principes, qui sont évidents par eux-mêmes, obtiennent nécessairement l'adhésion de ceux qui y pensent, et si aucun homme ne peut sérieusement en douter, il n'en est pas de même des vérités que la raison déduit de ces principes. Plus ces vérités sont complexes, plus elles se tirent de considérations multiples, plus aussi il est facile de les ignorer ou d'en douter. Or l'existence de Dieu n'est pas un premier principe évident par lui-même ; c'est, nous l'avons vu, le résultat d'une démonstration. Quant à la notion complète de Dieu, que les chrétiens admettent, elle ne peut s'établir à la lumière de la raison, que par des considérations multiples et délicates. Quoique cette notion complète ne dépasse point la portée de la raison, il n'est donc pas étonnant qu'un très grand nombre d'hommes n'en saisissent point la vérité.

ART. 60. — *Le verset 20 du chapitre Ier de l'Épitre aux Romains.*

294. Le Concile du Vatican a cité une partie du verset 20 du premier chapitre de l'épître aux Romains, en preuve de sa doctrine sur notre connaissance naturelle de Dieu (1). Or, cette citation a une double importance : elle fixe la lecture de ce verset, sur un point qui donnait lieu à contestation, et elle en détermine, au moins en partie, le sens authentique. On peut se demander aussi si elle n'ajoute rien aux assertions émises dans le préambule du chapitre. Parcourons rapidement ces divers points.

295. Voici d'abord le contexte de ce verset, d'après saint Thomas d'Aquin et Beelen, dans leur commentaire sur l'épître aux Romains.

Saint Paul se prépare à prouver que la justification par l'Evangile a été un don gratuit de Dieu, soit pour les gentils, soit pour les juifs. Il rappelle donc que, suivant les enseignements de la Révélation, c'est la foi en l'Evangile, qui sauve les juifs et les gentils. Il l'établit spécialement pour les gentils, en montrant qu'ils avaient besoin de cette foi en l'Evangile, et qu'ils n'y avaient aucun droit, attendu que leur idolâtrie et leurs autres fautes appelaient sur leur tête la colère de Dieu.

« Il est révélé (2), dit-il, que la colère de Dieu menace du ciel la souveraine impiété (l'idolâtrie) et l'injustice (les autres fautes) de ces hommes, qui retiennent la vérité sur Dieu cachée dans leur injustice. En effet, ce que l'on sait (naturellement) de Dieu se manifeste en eux (comme la loi naturelle, qui est écrite dans leur cœur et reçoit le témoignage de leur conscience, suivant ce que dit saint Paul au chapitre suivant (3), en développant son raisonnement), vu que Dieu l'a manifesté pour eux. *Car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par notre intelligence, au moyen des êtres qu'il a faits*, ainsi que son éternelle puissance et sa divinité ; de sorte qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant eu connaissance de Dieu, ils ne l'ont pas glorifié, ni remercié comme Dieu ; mais ils se sont perdus dans leurs raisonnements, et leur cœur irréfléchi s'est rempli d'obscurité. »

296. Nous venons de traduire les versets 18, 19, 20 et 21, en mettant en italique la partie du verset 20, qui est citée par notre Con-

(1) Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Rom. I, 20 (*Constit. Dei Filius*, cap. 2).

(2) Il y a ici un parallélisme avec le verset précédent qui porte (en se servant du même verbe) que la doctrine de la justification des fidèles par Dieu est *révélée dans l'Evangile*.

(3) Rom. II, 15.

cile. Voici le texte original de cette partie : τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται. Le Concile en donne la traduction latine suivante : *invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

Nous appelons l'attention du lecteur sur ce détail, que le texte du Concile a séparé par une virgule le mot *intellecta* des mots *per ea quæ facta sunt*; car on doit tenir grand compte de la lecture suivie par un Concile œcuménique, lorsqu'il rapporte intégralement et authentiquement un texte de la sainte Écriture, et que la lecture qu'il adopte détermine le sens d'un membre de phrase de ce texte.

Or nous croyons que la virgule, sur laquelle nous appelons l'attention de nos lecteurs, détermine la signification des mots *a creatura mundi*, qui jusqu'ici était discutée.

297. Il s'est produit, en effet, trois opinions principales sur le sens de ces expressions. La première y voyait l'indication des créatures raisonnables par qui Dieu est connu ; la seconde y voyait l'indication des créatures, au moyen desquelles nous connaissons Dieu ; la troisième y voit l'indication de la date, depuis laquelle Dieu est connu naturellement. Nous avons adopté cette troisième opinion et traduit *a creatura mundi* par *depuis la création du monde*. C'est que cette troisième opinion nous paraît seule exacte, étant donnée la ponctuation acceptée par le Concile du Vatican.

La première opinion se concilie, sans doute, avec notre texte latin ; mais elle est inconciliable avec le texte grec. On ne saurait donc la suivre, bien qu'elle ait été admise par Pierre Lombard, par saint Bernard (1) et même par saint Thomas d'Aquin, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains.

La seconde opinion a été adoptée par plusieurs Pères grecs, par saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome, Théodoret, saint Cyrille d'Alexandrie (2). Cornelius a Lapide la suit. Franzelin (3), le P. Corluy (4), M. Didiot (5) la préfèrent à la troisième.

On leur objecte qu'avec leur interprétation, saint Paul répéterait deux fois la même pensée, par ces deux expressions qui se suivent : *a creatura mundi* et *per ea quæ facta sunt*. Ils conviennent qu'il ne faut pas attribuer à l'auteur sacré une pareille répétition ; mais, à leur avis, cette répétition n'existe pas, parce que ces deux régimes indirects ne se rapportent pas au même verbe. Suivant eux, *a creatura mundi* dépendrait de *conspiciuntur*, et indiquerait comme l'observatoire où nous nous plaçons pour voir Dieu ; *per ea facta sunt*

(1) Voir Franzelin, *de Deo uno*, 3e édition, p. 43.
(2) Voir Franzelin, *ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 42.
(4) *Spicilegium dogmatico biblicum*, t, I, p. 89.
(5) *Logique surnaturelle subjective*, p. 481.

dépendrait au contraire de *intellecta*, et marquerait la nature de l'argument par lequel l'intelligence déduit les perfections de Dieu. Malheureusement cette explication suppose que les mots *per ea quæ facta sunt*, ne sont pas séparés du mot *intellecta*. Elle ne paraît donc pas s'accorder avec le texte adopté par le Concile du Vatican, qui sépare ces mots par une virgule.

Il nous semble donc que la troisième opinion, qui traduit les mots *a creatura mundi* par *depuis la création du monde*, est de beaucoup préférable.

298. D'ailleurs les partisans modernes de la seconde opinion ne rejettent pas absolument ce troisième sentiment. Saint Thomas le soutient en même temps que la première opinion. Tolet le préfère. Beelen le défend dans son savant commentaire sur l'Epître aux Romains, et beaucoup d'auteurs l'ont adopté.

Le P. Corluy nous objecte que dans le Nouveau Testament κτίσις signifie (1) les *choses créées* et jamais, du moins d'une manière certaine, l'*action de créer*. M. Didiot trouve notre interprétation peu vraisemblable et peu traditionnelle.

Mais le mot κτίσις n'est pas très souvent employé dans le Nouveau Testament ; il y prend des sens assez divers (2) ; et si, dans les passages cités par le P. Corluy, il a l'acception de *choses créées*, il est difficile d'admettre cette acception dans notre verset, où saint Paul ajoute le mot κόσμου au terme κτίσις ; car cette addition est absolument inutile, si κτίσις veut dire choses créées, puisque κόσμος a la même signification.

Franzelin reconnaît que les Pères ne s'accordent pas sur le sens de ces mots : *a creatura mundi*. D'après les textes recueillis par Dom Sabatier (3), Tertullien, saint Hilaire, saint Augustin les entendaient comme nous, et même il semble que leurs versions exprimaient spécialement notre sens. Ce sens est admis d'ailleurs par saint Thomas et par beaucoup de modernes. Il ne paraît donc pas moins traditionnel que l'autre.

Enfin ce sens est tout à fait conforme au contexte. Qu'on s'en souvienne, en effet, saint Paul vient de parler de la révélation que Dieu a faite de lui-même, par la publication de l'Evangile ; il veut montrer qu'avant cette manifestation surnaturelle, il y avait eu, pour les gentils, une manifestation naturelle de la vérité sur Dieu : *Deus illis manifestavit*. Ce rapprochement l'amenait à dire depuis

(1) Marc X, 6 ; XIII, 19 ; XVI, 15 ; Rom. I, 25.

(2) Voir Schleusner, *Novum Lexicon græco latinum in novum Testamentum*.

(3) *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, seu *Vetus Italica*, t. III, p. 597. Certaines versions employées par ces Pères, semblent même avoir porté *a constitutione mundi* et *a conditione mundi*, au lieu de *a creatura mundi*.

quelle date, cette manifestation naturelle avait été faite par Dieu. Or, c'était depuis que les perfections de Dieu, invisibles jusque-là, τὰ ἀόρατα, *invisibilia ejus*, avaient été rendues visibles, καθορᾶται, *conspiciuntur* ; c'est-à-dire depuis la création du monde.

299. En invoquant, en preuve de sa doctrine, le verset que nous venons d'étudier, le saint Concile n'en a pas seulement fixé la lecture ; il en a encore donné une interprétation authentique. Il est certain désormais que ce passage de saint Paul, prouve ce que la constitution *Dei Filius* affirme au sujet de notre connaissance naturelle de Dieu.

Du reste, il est facile d'établir que notre verset, surtout avec le sens qu'il tire de son contexte, renferme toute la doctrine du Concile. Nous avons réduit cette doctrine à cinq points, que nous avons examinés dans cinq articles. Montrons rapidement que ces cinq points sont contenus dans notre texte.

1° La déclaration du Concile porte sur ce qui est *possible* à l'homme. L'épître aux Romains va plus loin ; elle affirme, comme nous allons le voir tout à l'heure, non seulement que la connaissance de Dieu est possible à l'homme, mais encore qu'elle lui a été donnée.

2° La déclaration du Concile porte sur la connaissance qui nous est possible à *la lumière naturelle de la raison humaine*. C'est aussi cette connaissance purement naturelle, que saint Paul attribue aux hommes ; puisque ceux qui la possèdent sont des païens, qui n'ont point reçu la lumière de l'Evangile, et que, d'après l'argumentation de saint Paul, ils sont supposés dépourvus de toute foi en la révélation.

3° La déclaration du Concile marque le moyen extérieur par lequel Dieu est manifesté à la raison humaine : ce sont les *créatures*, *e rebus creatis*. Notre épître s'exprime de même. Elle dit que c'est à l'aide des œuvres de Dieu, *per ea quæ facta sunt*, que les païens le connaissaient, et que le monde le leur manifeste, depuis la création.

4° Le Concile affirme la valeur logique de la connaissance possible en question : c'est une connaissance *certaine*. Saint Paul enseigne de même que la connaissance des païens est certaine ; car, suivant lui, elle est manifeste en eux, *manifestum est in illis, intellecta conspiciuntur*. A tout le moins, elle pourrait facilement et devrait être certaine, puisque l'apôtre déclare l'idolâtrie des païens, inexcusable et coupable.

5° Enfin le Concile détermine l'objet de cette connaissance : c'est *Dieu principe et fin de toutes choses*. L'Epître de saint Paul dit plus : non seulement elle marque l'éternelle puissance et la divinité du Créateur, ainsi que l'obligation de l'honorer et de le remercier ; elle

indique en outre, comme connu par les païens, tout ce que la nature révèle sur Dieu, *quod notum est*, tout ce que le monde manifeste à l'intelligence de ses invisibles perfections, *invisibilia ejus, intellecta conspiciuntur*.

Il est vrai que cette connaissance des païens était une connaissance peu réfléchie, puisqu'ils n'y ont point pris garde et l'ont altérée ; mais la faute qu'ils ont commise par cette conduite, prouve précisément qu'au jugement de l'apôtre, ils auraient pu développer et fortifier cette connaissance.

Tous les enseignements du Concile sont donc bien dans le texte de saint Paul. Du reste, la tradition l'a toujours affirmé.

300. Mais ce passage de l'apôtre renferme une assertion importante, que les pères du Concile avaient évité de formuler. Cette assertion, c'est que les païens, au moins considérés en général, n'ont pas seulement été dans la possibilité de connaître Dieu, mais qu'ils l'ont connu en réalité. Or, en citant notre verset 20, la Constitution *Dei Filius* n'a-t-elle pas fait de cette assertion, une nouvelle déclaration qui s'ajoute à ses autres enseignements et les complète ? Voyons ce qu'il en est.

La pensée de saint Paul au sujet de la connaissance réelle et effective que les païens ont eue de Dieu, ne semble pas douteuse.

Il la formule, en effet, de diverses manières, à cinq ou six reprises. Il affirme : 1° qu'ils retiennent la vérité sur Dieu, cachée dans leur injustice, *veritatem Dei in injustitia detinent* ; 2° que ce qui est connu naturellement de Dieu, leur est connu à eux, *quod notum est Dei manifestum est in illis* ; 3° que Dieu le leur a manifesté, *Deus illis manifestavit* ; 4° qu'ils ont connu Dieu naturellement, *cum cognovissent Deum* ; 5° qu'ils ont altéré la connaissance qu'ils avaient de lui, *commutaverunt veritatem Dei in mendacium* (1).

Par ces expressions, saint Paul entendait-il dire seulement que les gentils avaient à leur disposition, le moyen de connaître Dieu ? Nous ne le croyons pas ; car ces expressions donnent plutôt à entendre que les païens ont eu du vrai Dieu, une connaissance formelle, quoique peu réfléchie, une connaissance spontanée qui résultait d'un raisonnement si rapide qu'ils l'apercevaient à peine. C'est ainsi, du reste, qu'un grand nombre de pères ont compris ces textes (2).

C'est bien ainsi encore que ces païens avaient une connaissance de la loi naturelle, or saint Paul décrit cette connaissance à peu près de la même manière au chapitre second de cette même épître aux Romains.

Suit-il de là que cette affirmation, que les païens ont connu Dieu,

(1) I, 25.
(2) Voir Franzelin, *de Deo uno*, th. VI, et Thomassin, *de Deo, Deique proprietatibus*, lib. I.

est entrée dans les enseignements du Concile du Vatican ? Aucunement, car elle ne se trouve pas expressément au verset 20, le seul qui soit cité par notre Concile. Dans ce verset, saint Paul se contente, en effet, d'affirmer que les perfections de Dieu se manifestent à notre intelligence par les œuvres divines ; mais il ne dit pas que les païens ont connu Dieu, comme il l'affirme dans les versets qui précèdent et qui suivent,

Or dans le texte du Concile du Vatican, ce même verset n'a pas reçu un sens plus étendu, que celui qu'il avait dans l'Epître aux Romains. Il n'a donc rien ajouté aux enseignements de la Constitution *Dei Filius* ; il sert simplement de preuve à ces enseignements,

Art. 61. — *Les preuves naturelles de l'existence de Dieu.*

301. Nous avons indiqué, à l'article 31, les preuves surnaturelles de l'existence de Dieu. C'est le lieu de rappeler quelles sont les preuves de cette vérité, qui sont fournies par la raison ; car ce sont ces preuves, qui rendent possible la connaissance naturelle de Dieu, à laquelle se rapportent les enseignements de ce second chapitre.

Ces preuves ont toutes, pour point de départ et pour premier fondement, l'existence contingente de ce que nous voyons dans l'univers. Nous ne pouvons en effet avoir une connaissance naturelle de Dieu. que par les créatures (art. 57). Il en résulte que les preuves appelées *a priori* (280), que certains théologiens prétendent tirer de l'analyse de nos conceptions considérées objectivement, ne sont pas démonstratives, bien que notre concile ne les ait point condamnées. En effet l'analyse de l'objet de nos concepts, ne peut nous manifester, que ce qui est renfermé dans cet objet. Or le concept que nous nous formons de Dieu, ne renferme son existence, qu'autant que nous y affirmons son existence, qu'autant par conséquent que nous nous la sommes déjà démontrée. Pour que l'analyse de l'objet de nos concepts démontrât l'existencede Dieu, il faudrait que l'essence même de Dieu fût perçue par les lumières naturelles de notre intelligence. Aussi-est-ce là ce qu'ont prétendu les ontologistes, qui sont les principaux partisans de ces preuves *a priori*. Mais la doctrine des ontologistes n'est pas seulement fausse aux yeux d'une saine philosophie, elle a encore été condamnée par l'Eglise (Voir les articles 23 et 57). Par conséquent les arguments de raison qui prouvent l'existence de Dieu sont tous des arguments *a posteriori*, c'est-à-dire des arguments fondés sur quelque chose qui existe concrètement, dans les créatures qui tombent sous notre expérience.

302. Parmi ces preuves, on en distingue de trois espèces : des preuves appelées *physiques*, dans lesquelles on part du rapport des créatures et de l'ordre admirable que nous voyons dans l'univers, pour

conclure à l'existence d'une intelligence ordonnatrice, sans laquelle cet ordre ne saurait exister ; des preuves appelées *métaphysiques*, dans lesquelles on part des créatures contingentes considérées en soi et isolément, pour conclure à l'existence nécessaire d'une cause première. Cette démonstration peut s'appliquer à toutes les créatures, aussi bien aux substances, qu'aux changements qui se produisent dans les substances, aussi bien aux êtres matériels qu'aux êtres spirituels. Quand on l'applique aux changements ou mutations des substances, elle prend le nom de preuve *par le mouvement* ou par la nécessité d'un premier moteur. Quand on l'applique à l'esprit humain et à ses pensées, elle prend le nom de preuve *psychologique*. — Enfin on donne le nom de preuve *morale* à un argument d'une troisième espèce, tiré de l'accord du genre humain dans la croyance à une divinité.

Les principales preuves de l'existence de Dieu qui sont fournies par l'ordre naturel sont donc : 1° la preuve *physique*, 2° la preuve *métaphysique* appliquée aux substances, 3° la preuve *par le mouvement*, 4° la preuve *psychologique*. 5° la preuve par *l'accord unanime du genre humain*. Nous allons exposer brièvement chacune de ces preuves.

303. I. *Preuve physique*. — On l'appelle aussi preuve par les *causes finales*. Elle consiste, en effet, à montrer comment l'ordre et l'harmonie règnent dans l'univers, comment les parties qui le composent sont parfaitement disposées, en vue des fins qu'elles doivent atteindre, comment elles se complètent et s'entraident mutuellement à réaliser ces fins, et à conclure qu'un plan si vaste et si sagement ordonné ne saurait être l'effet du hasard, mais qu'il a été conçu par une intelligence incomparablement supérieure à la nôtre, c'est-à-dire par l'intelligence de Dieu.

Cet ordre de l'univers se révèle aux ignorants et aux savants. Les ignorants ne voient que la superficie des choses ; mais néanmoins un peu de réflexion suffit à les convaincre que les créatures sont disposées avec un art étonnant. Les savants étudient à fond toutes les parties de la création ; or l'admiration que leur cause la science, n'est pas autre chose que l'admiration des beautés et des harmonies, qu'elle leur montre dans les moindres éléments de l'univers. On trouvera dans la première partie du *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, l'énumération des principales merveilles, qu'un simple coup d'œil jeté sur le monde, peut faire saisir à tous les hommes. Le livre des *Causes finales* de M. Janet fournira quelques exemples des innombrables harmonies, que la science a découvertes dans l'univers.

Or des merveilles si complexes ne peuvent être l'effet du hasard. Elles ont nécessairement pour cause, un auteur d'une sagesse incomparable.

« Toute la nature, dit Fénelon (1), montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise ; c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit de causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens. Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète, et que les caractères de l'alphabet, ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres, précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété, tant de grands événements pour les placer et les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant, enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée ? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé, que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard... Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème ? »

304. II. *La preuve métaphysique appliquée aux substances.* — Elle est aussi appelée la preuve *par la nécessité d'une cause première.* Le P. Monsabré (2) l'expose en ces termes, en s'inspirant de saint Thomas : « Quand je considère le monde sensible, j'y vois des séries de causes et d'effets, c'est-à-dire des êtres procédant d'autres êtres sur différentes lignes, qui, ne pouvant se prolonger parallèlement à l'indéfini, doivent de toute nécessité converger vers une cause commune sans laquelle rien ne serait. Que cette cause se soit faite elle-même, c'est impossible ; car se faire suppose qu'on se précède : toute cause a sur son effet, sinon une priorité de temps, du moins une priorité de nature. La cause première est rigoureusement *première*, c'est-à-dire qu'elle a en elle-même sa raison d'être, et c'est à cette cause première que nous renvoie toute existence quand nous lui demandons : d'où viens-tu ? »

305. III. *La preuve par le mouvement.* — Elle est aussi nommée la preuve par la nécessité d'un premier moteur. Elle prend pour point de départ, non point les substances créées, mais les mutations et les

(1) *Traité de l'existence de Dieu,* 1re p., ch. I.
(2) *Conférence de Notre-Dame,* 4e conférence de 1873.

transformations de toutes sortes qui s'opèrent en elles. Les scolastiques appelaient toutes ces mutations des mouvements *motus*, et c'est de là que notre preuve a pris son nom. Elle s'appuie sur le principe de causalité, comme la preuve précédente. De l'existence de substances contingentes qui n'auraient pu se donner à elles-mêmes l'existence, la preuve précédente concluait à l'existence d'une cause première qui tient l'existence d'elle-même. De l'existence de mutations, qui ne peuvent s'expliquer que par l'action d'un mutateur ou moteur, cette preuve conclut à l'existence d'un premier moteur qui est immuable. Comme les mutations des créatures et leur cause sont bien mieux à notre portée que les substances, saint Thomas tenait cette preuve, pour celle qui s'offre la première à nous, et pour celle qui est la plus claire. Voici en quels termes il l'expose (1) : « Il est certain, et c'est un fait d'expérience, qu'il est des choses qui se changent en ce monde. Or tout ce qui est changé est changé par un autre : car rien n'est changé, sinon en tant qu'il est capable de recevoir ce changement. D'autre part, ce qui produit ce changement le produit en tant qu'il est en acte ; en effet produire un changement n'est pas autre chose que faire passer quelque chose du pouvoir à l'acte. Or une chose ne peut être amenée du pouvoir à l'acte, sinon par un être en acte : c'est ainsi qu'un être qui possède la chaleur en acte, comme le feu, fait que le bois, qui a le pouvoir de recevoir la chaleur, la possède en acte, et de cette manière le change et lui donne une qualité nouvelle. Mais il n'est pas possible qu'une même chose ait en même temps le pouvoir et l'acte, par rapport au même état, mais seulement par rapport à des états différents ; car ce qui possède la chaleur en acte, ne peut en même temps avoir le simple pouvoir de recevoir cette chaleur, mais il a en même temps le pouvoir de refroidir. Il est donc impossible qu'une même chose, dans le même changement, soit ce

(1) *Sum. theol.* 1 p., q. 2, a. 3. Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur : nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur : movet autem aliquid, secundum quod est actu ; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu ; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa ; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod idem, et eodem motu, aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo illud a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum ; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquid aliud movens ; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente ; sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo movetur ; et hoc omnes intelligunt Deum.

qui produit et ce qui reçoit le changement, ou qu'elle produise elle-même son changement. Il faut donc que tout ce qui reçoit un changement le reçoive d'un autre. Si donc l'être qui produit ce changement reçoit aussi le même changement, il faut qu'à son tour il reçoive ce changement d'un autre, et ce dernier d'un autre. Mais on ne peut remonter à l'infini d'un moteur à un autre ; parce qu'alors il n'y aurait point de premier moteur, ni par conséquent de moteurs qui en reçoivent leur changement ; car les moteurs qui reçoivent leur changement, ne produisent à leur tour un changement, que parce qu'ils reçoivent leur changement du premier moteur ; ainsi le bâton ne produit un changement, que parce qu'il en reçoit un de la main qui le met en mouvement. Il faut donc arriver à un premier moteur, qui ne reçoit aucun changement ; et tout le monde entend par là Dieu ».

Le nœud de cette démonstration est dans ces deux principes : qu'il n'y a pas de mutation sans cause, et qu'une mutation ne peut être sa cause à elle-même. Cela posé toute mutation suppose pour cause, ou une autre mutation, ou une cause qui la produit sans mutation. Pour nous servir de l'exemple de S. Thomas, l'élévation de température qui se produit dans un corps, ne se peut produire d'elle-même. Elle a donc été produite par une autre cause capable de la produire. Cette cause capable de la produire n'était pas une pure puissance ou capacité de la produire ; car il fallait qu'elle fut en acte, c'est-à-dire en état de la produire. Or, à son tour, ou bien elle avait été mise en cet état, par une mutation qui suppose une nouvelle cause, ou bien elle tenait cet état d'elle-même. Evidemment on ne peut remonter indéfiniment de mutation en mutation ; il faut donc arriver à une cause première, qui n'a pas reçu le pouvoir de produire des mutations dans les autres êtres, mais qui le tient d'elle-même. Cette cause, en qui il n'y a pas de changement, et qui a le pouvoir de produire des changements en dehors d'elle-même, est appelée premier moteur immobile, par Aristote et S. Thomas. C'est Dieu.

306. IV. *Preuves psychologiques.* — Comme nous l'avons dit, ces preuves ne sont capables d'établir l'existence de Dieu, qu'autant qu'elles sont *a posteriori*. Il faut donc qu'elles s'appuient sur l'existence contingente soit de notre âme et de nos facultés, soit des opérations de ces facultés. Mais notre âme, ses facultés et ses opérations nous fournissent pour cette démonstration, une base aussi solide que les substances corporelles et les changements qui s'y opèrent. Notre intelligence et notre volonté étant les œuvres les plus parfaites de Dieu dans l'ordre naturel, nous font même mieux connaître ses infinies perfections, que les êtres purement matériels. Aussi ces preuves psychologiques n'ont-elles pas été négligées par les pères et les théo-

logiens. En voici deux que nous empruntons à Bossuet (1). La première est fondée sur l'existence et l'imperfection de notre entendement ; la seconde sur le caractère absolu des principes, d'après lesquels nous jugeons et raisonnons.

307. Voici d'abord la preuve tirée de l'existence et de l'imperfection de notre entendement. « Dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent et que souvent aussi pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute ; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être. Car si nous étions seuls intelligents dans le monde..., il faudrait que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même ; cette sagesse est elle-même sa règle ; de sorte qu'elle ne peut jamais faiblir, et c'est à elle à régler toutes choses. »

308. Voici maintenant la preuve par le caractère absolu des principes, d'après lesquels nous raisonnons. « Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles. Tout ce qui se démontre en mathématiques et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable ; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée... Quand tout ce que je vois dans la nature, serait détruit excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fut capable de les comprendre. Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui... Il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit ;

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV.

mais ce n'est pas comme moi, qui pour bien penser doit rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui : au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle : il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même ; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même. En cela donc je me reconnais fait à son image : non à son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même, mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité. »

309. V. *Preuve morale tirée du consentement universel des peuples.* — Il est des peuples qui se sont grossièrement trompés sur la nature de la divinité ; cependant au fond de la diversité des croyances du genre humain, on retrouve partout la persuasion qu'il existe une divinité supérieure à l'homme, et à laquelle on doit un culte religieux. Il serait trop long de démontrer un fait aussi universel. Les anciens l'avaient déjà remarqué. Les découvertes modernes sont venues apporter des renseignements plus complets sur ce fait. On a exploré de nouvelles régions au milieu des glaces de l'Amérique du Nord, dans les îles lointaines de l'Océanie, au centre du continent africain ; on a compulsé les antiques papyrus de l'Egypte et les bibliothèques en brique des vieux monarques assyriens ; on a fouillé les tombeaux des âges préhistoriques ; la linguistique a scruté les idiomes disparus et reconnu dans leurs racines les croyances des races ignorées qui les parlaient ; partout s'est retrouvé la foi au divin. Un anthropologiste des plus distingués, M. de Quatrefages, a pu écrire (1) : « Obligé par mon enseignement de passer en revue toutes les races humaines, j'ai cherché l'athéisme chez les plus inférieures, comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes... L'athéisme n'est nulle part qu'à *l'état erratique.* Partout et toujours la masse des populations lui a échappé ; nulle part, ni une des grandes races humaines, ni même une division quelque peu importante de ces races n'est athée. »

Ce fait démontre-t-il l'existence de Dieu ? Oui. car il confirme la valeur des preuves que nous avons rapportées jusqu'ici. Comment expliquer, en effet, l'universalité de cette croyance, sinon par la force persuasive des arguments que nous avons invoqués. La foi de tous les peuples au divin peut venir de la révélation primitive, faite aux premiers ancêtres du genre humain ; alors elle confirme les enseignements de la Genèse à ce sujet. Mais cette foi se serait sans doute évanouie à la longue, si elle n'avait été constamment soutenue

(1) *L'espèce humaine*, ch. XXXV, n. 4.

par ce magnifique témoignage que l'âme humaine et l'univers tout entier rendent à l'existence de la divinité. Certains auteurs ont prétendu que la foi au divin est l'effet d'une crainte déraisonnable, ou qu'elle a été imposée aux peuples par des législateurs qui voulaient revêtir leurs lois d'une autorité sacrée. S'il en était ainsi, cette foi aurait disparu du milieu des hommes, avec les causes qui lui avaient donné naissance. Elle s'est au contraire maintenue partout avec une tenacité que rien n'a pu vaincre. Encore une fois, c'est une preuve que cette foi est conforme aux données de la saine raison.

310. *Objections.* — On a combattu les diverses preuves de l'existence de Dieu, soit en niant les faits sur lesquels elles s'appuient, soit en contestant la valeur des conclusions que nous en tirons. Les principales de ces objections peuvent se ramener aux quatre suivantes.

1° *objection* : *On ne peut se servir du principe de causalité.* Toutes nos preuves s'appuient sur le principe de causalité : « tout fait contingent à une cause. » C'est en effet en vertu de ce principe, que nous cherchons l'explication de l'univers et de ses merveilles, dans l'existence d'une cause première. Or depuis deux siècles surtout, la valeur de ce principe et son application à notre démonstration ont été contestées par deux catégories opposées de philosophes : les sensualistes et les kantistes.

Suivant les sensualistes, le principe de causalité ne serait autre chose que l'expression de ce que nous avons l'habitude de constater. Voyant des faits qui se succèdent, nous appellerions le fait antécédent, cause, et le phénomène conséquent, effet ; nous dirions qu'il n'y a pas d'effet sans cause, parce que tous les faits que nous voyons sont précédés de faits antécédents ; mais ce prétendu principe n'aurait aucune valeur absolue ; nous n'aurions aucun droit de l'appliquer à ce que nous ne voyons pas. Ce serait donc sans aucun fondement, que de l'existence actuelle ou antérieure des faits qui se passent sous nos yeux, nous tirerions l'existence antécédente d'un Dieu, que nous n'avons jamais vu. La valeur du principe de causalité est niée de cette façon par Hume (1), Stuart Mill (2), Herbert Spencer (3) et tous les positivistes.

Kant rejette d'une autre façon la valeur du principe de causalité. Dans sa *Critique de la raison pure*, il soutient que ce principe est une manière habituelle de juger, qui tient à la conformation de notre esprit, mais qui ne nous garantit pas que les effets qui se produisent dans le monde ont réellement une cause. Aussi ce phi-

(1) *Essai sur l'entendement humain*, 7e essai.
(2) *Logique*, liv. III, ch. 5.
(3) *Psychologie*, p. IV, ch. VII.

losophe n'admet-il pas nos preuves de l'existence de Dieu. Il n'accepte que la preuve fondée sur le sentiment du devoir moral.

Pour répondre à ces deux catégories d'objections, il suffit de montrer que le principe de causalité n'est point formé comme le prétendent les sensualistes et les kantistes. Si nous l'affirmons, c'est parce que nous voyons qu'il est vrai d'une façon absolue et universelle, c'est parce qu'il est évident que rien ne peut se produire de rien, et par conséquent que tout ce qui se produit a une cause. Ce principe n'est donc pas la simple constatation des faits que nous voyons, c'est l'expression de ce qui doit être nécessairement en toutes choses : il prouve donc qu'il a fallu à l'ensemble de l'univers une cause que nous ne voyons pas, comme il prouve qu'il fallait, pour chaque fait particulier qui se produit sous nos yeux, les causes que nous voyons. Ce principe n'est pas non plus, comme le voudrait Kant, une simple manière de penser qui tient à la conformation de notre esprit. Sans doute notre esprit est conformé de telle sorte qu'il saisit ce principe ; mais il le saisit comme une chose qui ne pourrait pas ne pas être. Il faut donc regarder le principe de causalité comme universellement vrai, ou tomber dans le scepticisme et douter de tout, même de ce que nous voyons avec évidence.

311. 2e *Objection : Le monde peut être éternel. La série des causes subordonnées peut être infinie.* Nos preuves ne s'appuient pas seulement sur le principe de causalité. Celles que nous avons appelées *métaphysiques*, supposent en outre qu'il faut à tout ce qui se produit, *une cause première*. c'est-à-dire une cause qui elle-même n'ait été produite par aucune autre. Or c'est ce qui est contesté par un grand nombre de philosophes. Suivant eux, les substances qui se produisent les unes les autres, les transformations qui sont causes les unes des autres, peuvent former une série infinie et sans commencement. Le monde peut par conséquent avoir subsisté éternellement, avec des successions de substances et de changements, semblables aux successions dont nous sommes les témoins. Rien par conséquent ne nous oblige à penser que ces substances ont une cause première et que ces changements ont un premier moteur.

On peut répondre de deux manières à cette objection. Une première réponse consiste à soutenir qu'un nombre infini, et par conséquent qu'une série sans commencement, de causes subordonnées est impossible. Il résulte de cette impossibilité qu'il faut s'arrêter à une cause, qui soit antérieure à toutes les autres et qui n'ait été précédée d'aucune autre. Cette solution a sa valeur ; mais elle soulève une question fort difficile et au sujet de laquelle les théologiens eux-mêmes sont en désaccord. Comme il convient d'éliminer des preuves de l'existence de Dieu, tout argument qui prêterait matière à contestation, nous préférons nous en tenir à une autre réponse.

Sans nous occuper de savoir si le monde pourrait, oui ou non, être éternel et si une série sans commencement de causes subordonnées, est oui ou non possible, nous répondons qu'en vertu du principe de causalité, il faut au monde une cause première, c'est-à-dire une cause *qui ne soit pas produite* et *qui existe nécessairement*. En effet ce que le principe de causalité affirme, c'est que toute chose dont l'existence n'est pas nécessaire mais contingente, a été produite par une cause ; attendu qu'autrement l'existence de cette chose serait sans raison suffisante, ce qui ne peut pas être. Or cela posé, quel que soit le nombre des causes contingentes et subordonnées qui se sont succédé dans le monde, elles forment un ensemble de choses contingentes et qui pourraient ne pas être. Or à toutes ces choses contingentes, il faut une cause qui ne le soit pas, c'est-à-dire une cause dont l'existence soit nécessaire. Sans quoi toutes ces causes contingentes subordonnées les unes aux autres, formeraient comme une pyramide, qui serait sans base et qui ne tiendrait pas debout. L'existence contingente de cette multitude de causes secondes serait elle-même sans cause.

Dans notre démonstration de l'existence de Dieu, nous avions donc raison de dire qu'il faut aux êtres qui constituent l'univers, une cause première, sans nous occuper de savoir si les causes secondes subordonnées à cette cause première peuvent être oui ou non en nombre infini.

312. 3e *Objection : Il n'y a pas de causes finales, mais seulement des causes efficientes.* Sans nier l'ordre et l'harmonie des êtres variés qui forment le monde, on a prétendu que cette harmonie ne résulte pas d'un plan, mais qu'elle est l'heureux effet des causes physiques, chimiques et physiologiques, qui s'exercent dans les êtres. Les créatures ne tendraient donc à aucune fin. Les merveilles que nous admirons seraient le résultat de leur heureuse combinaison. C'est donc à tort que dans notre *preuve physique*, nous aurions conclu qu'il faut une cause intelligente pour expliquer l'ordre du monde.

Réponse. Nous ne nions pas que ces merveilles ne soient produites sous nos yeux par l'action des forces de la nature. Nous l'affirmons au contraire (258). Mais nous prétendons que tant de rencontres, toujours heureuses, ne sauraient être l'effet d'un hasard aveugle. Rien ne le montre mieux que l'expérience de ce que le hasard peut produire. Des caractères alphabétiques jetés au hasard, comme des joueurs jettent leurs dés, ne formeraient pas l'Iliade. Les causes efficientes en action dans le monde ne se seraient pas non plus harmonisées de la manière que nous voyons, si elles n'avaient été créées en exécution d'un plan conçu par l'intelligence de Dieu.

313. 4e *Objection : Les transformations physiques que nous voyons*

tiennent à la nature de la matière. Elles ne supposent pas l'existence d'un premier moteur.

Réponse. Nous laissons aux philosophes et aux physiciens, le soin d'examiner si les forces, qui produisent les transformations physiques dans la matière, dérivent ou non de la substance de la matière. Quelle que soit la solution qu'ils donneront à cette question, il faudra admettre que le pouvoir de produire ces transformations, tel qu'il est dans les corps, est contingent comme ces corps eux-mêmes ; il faudra donc admettre que ce pouvoir, aussi bien que la substance des corps, suppose une cause première. Cela suffit pour notre démonstration.

ART. 62. — *Existe-t-il des hommes qui ne puissent connaître Dieu?*

314. Nous avons vu (181) qu'il ne paraît pas absolument impossible, qu'un homme ferme obstinément les yeux à la lumière et qu'il se précipite, au moins pour un certain temps, dans l'erreur de l'athéisme. Autre est la question que nous nous posons en ce moment.

Nous venons de parcourir les enseignements du Concile du Vatican relativement à la puissance naturelle, que l'homme possède d'arriver à la connaissance de Dieu. Le Concile s'est contenté d'affirmer cette puissance, sans s'expliquer sur le point de savoir si la connaissance naturelle de Dieu est possible à tout homme parvenu à l'âge de raison. Mais les théologiens se posent cette question, et il convient que nous disions comment ils la résolvent.

Nous ne nous demandons plus si la masse des hommes peut ignorer Dieu. Nous avons vu que tous les peuples s'accordent à admettre son existence (309). Nous nous occupons ici des individus pris en particulier, non pas sans doute des enfants ou des insensés, mais des hommes qui ont l'usage de la raison, c'est-à-dire de ceux qui distinguent le bien du mal moral et sont capables de commettre des fautes mortelles.

Nous ne nous demandons pas si, dans la situation où ils se trouvent, ces hommes peuvent tous avoir une connaissance complète et parfaite de Dieu ; car il est clair qu'un assez grand nombre ne sont pas dans les conditions voulues, pour parvenir à cette science supérieure. Nous nous demandons s'il est possible à tous d'en avoir une certaine connaissance vraie, bien que vague et confuse. Comme l'athéisme négatif consiste dans la simple ignorance de Dieu, notre question revient à celle-ci : un homme, ayant l'usage de sa raison, peut-il être vraiment et de bonne foi, dans l'athéisme négatif. Pour être dans cette bonne foi, il faudra qu'il ait employé tous les moyens dont il disposait pour se rendre compte de la vérité. Il faudra, en

d'autres termes, que son erreur ou son ignorance soient invincibles et qu'il n'en soit pas coupable.

315. La question ainsi posée, nous répondons que l'athéisme n'est pas possible à un homme de bonne foi.

L'Écriture déclare en effet que l'ignorance de Dieu, dans laquelle se trouvaient les païens, était déraisonnable et coupable. Nous avons entendu cet enseignement de la bouche de Saint Paul (300) (1). Il est également formulé dans le livre de la *Sagesse* (2). La connaissance de Dieu était donc moralement possible aux païens. Elle est donc moralement possible à tous les hommes; car en est-il qui soient dans des conditions plus défavorables que ces païens?

Saint Paul enseigne encore dans son épitre aux Romains (3), que les païens connaissaient tous la loi naturelle, par les lumières de la raison. Or, comme le remarque Franzelin (4), nous ne saurions nous croire obligés à pratiquer la loi naturelle, sans avoir, par le fait même, au moins une idée confuse d'un commandement qui s'impose à nous et par conséquent d'une divinité qui a droit à notre obéissance.

Les saints pères ont tous pensé que l'on ne saurait méconnaître l'existence de Dieu, sans se rendre coupable. On trouvera leurs nombreux témoignages dans Petau (5) et dans Thomassin (6). C'est aussi le sentiment de presque tous les théologiens.

Cette doctrine résulte du reste de la facilité que nous avons, de connaître l'existence de la divinité. Vivant au milieu des créatures et portés par notre nature, à chercher la cause de tout ce qui existe, nous ne pouvons rester longtemps sans penser à l'auteur de l'univers. La question de son existence s'impose d'elle-même à notre attention, alors même que personne ne nous parlerait de lui. C'est pourquoi l'athéisme négatif est impossible. Mais une fois la question posée, il nous est également impossible de nous persuader que Dieu n'existe pas, à moins de fermer les yeux de parti-pris aux preuves de son existence. Ces preuves sont, en effet, si nombreuses et si simples, qu'on ne saurait manquer de les remarquer. Elles sont en même temps si solides, qu'une fois qu'on y a pensé, on ne saurait leur refuser toute valeur. C'est pourquoi un homme de bonne foi ne saurait vivre non plus dans l'athéisme positif.

(1) Rom. I, 20, 21.

(2) Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei et de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est... Nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt (Sap. XIII, 1-9).

(3) Rom. II, 14-16.

(4) *De Deo uno*, th. III.

(5) *De Deo*, lib. 1, c. I et 2.

(6) *De Deo*, lib. 1.

316. Cependant certains théologiens admettent, qu'après avoir acquis l'usage de la raison, on peut rester dans l'ignorance invincible de l'existence de Dieu, pendant un court espace de temps. Mais il semble qu'il n'y a guère entre ces théologiens et les autres. qu'une dispute de mots. Quand on parle de l'usage de la raison, on entend, en effet, le plein usage de la raison, et par conséquent la capacité de commettre un péché mortel. Or, nous l'avons dit plus haut, la connaissance réfléchie de la loi morale, requise pour un péché mortel, ne saurait se comprendre, sans une connaissance au moins confuse de Dieu, qui est la règle suprême du bien et qui nous défend de faire le mal. Il ne paraît donc pas qu'on puisse avoir le plein usage de sa raison, et ignorer Dieu de bonne foi. C'est un des motifs, pourquoi il ne saurait y avoir de faute *purement philosophique*. On appelle *péché philosophique*, une faute qui violerait gravement une loi morale bien connue, et qui ne serait pas en même temps une offense de Dieu. Certains théologiens avaient avancé que ce péché peut exister chez ceux qui ignoreraient Dieu ou ne penseraient pas à lui. Mais, le 24 août 1690, Alexandre VIII condamna cette proposition (1), comme scandaleuse et erronée. Cette condamnation est une nouvelle preuve, que quiconque peut commettre une faute grave, est en mesure de connaître Dieu.

Art. 63. — *Les lumières extraordinaires données par Dieu au premier homme, l'enseignement et le langage. sont-ils des raisons de contester que les hommes connaissent Dieu, à la lumière naturelle de leur intelligence ?*

317. La révélation donnée par Dieu aux hommes depuis les origines de l'humanité, l'enseignement que nous recevons à notre entrée dans la vie, le langage que nous apprenons de nos parents, sont assurément des secours qui nous aident à connaître Dieu, plus facilement et plus parfaitement. Mais les traditionalistes (art. 25) ont prétendu que ces moyens étaient absolument nécessaires pour nous donner la notion de Dieu et la certitude de son existence. Nous verrons, en expliquant la suite des déclarations de notre Concile (art. 65), de quelle manière la révélation contribue à nous donner à tous, une connaissance plus exacte et plus complète de la divinité ; mais il ne sera pas inutile de montrer ici, comment les lumières extraordinaires accordées à notre premier père, et comment les

(1) Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi ; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum (Denzinger, n° 1157).

secours extérieurs que ses descendants trouvent dans l'éducation et le langage, ne sont point des raisons de contester aux hommes, la puissance de connaître Dieu, à la lumière naturelle de leur intelligence.

318. Suivant le sentiment commun des théologiens, Adam a été élevé, dès le moment de sa création, à l'état de justice originelle, qui comportait non seulement la révélation des données de l'ordre surnaturel, mais encore la science infuse des vérités de la religion naturelle.

Saint Thomas estime qu'il convenait que cette science infuse lui fût accordée, en raison de son titre de père du genre humain (1). Suarez admet la même doctrine ; il la traite même de sentiment commun. « Il est certain, dit-il (2), qu'aussitôt après sa création, Adam a reçu de Dieu la science naturelle par infusion. C'est la doctrine de saint Thomas et le sentiment commun des scolastiques ». Il prouve ensuite que notre premier père a dû posséder cette science naturelle, dès son entrée dans le monde, parce qu'autrement il aurait fallu trop de temps et d'efforts aux hommes, pour l'acquérir, et parce qu'Adam avait la charge de donner à ses descendants, l'enseignement, non seulement des vérités de la foi, mais encore des connaissances d'ordre naturel (3). Il en conclut qu'Adam a été créé capable non seulement de devenir immédiatement le père d'autres hommes, mais encore de les élever et de les instruire.

Rien n'empêche donc d'accorder aux traditionalistes, qu'en fait, Adam a reçu, au moment de sa création, la science infuse des données de la religion naturelle. Mais ils se méprennent, lorsqu'ils prétendent tirer de là, cette conclusion, qu'Adam et ses descendants ont cru à ces données, par un acte de foi fondé sur l'autorité de Dieu qui révèle, et qu'ils n'y ont pas adhéré en s'appuyant sur les lumières de leur raison.

La science infuse donnée à Adam, suivant saint Thomas et Suarez, n'était pas, en effet, l'objet d'une révélation proprement dite, que Dieu imposât de croire, à cause de son témoignage divin. Non, cette science considérée en elle-même, ressemblait à celle que nous acquérons par nos recherches et nos raisonnements naturels. Seulement, pour épargner à notre premier père, le long détour de ces recherches et de ces raisonnements, Dieu le constitua dans le même état

(1) *De Veritate*, q. XVIII, *de Cognitione primi hominis*, a. 2 et 7 ; — *Sum. theol.*, 1 p., q. 94, a. 3.

(2) *De opere sex dierum*, lib. III, c. 9, n. 2. Certum est habuisse Adam, statim ac fuit a Deo creatus, naturalem scientiam a Deo sibi insitam. Hæc est doctrina sancti Thomæ et est communis scolasticorum.

(3) *Ibid.* Erat hæc perfectio valde necessaria, quia si homo ignorans crearetur, ut ipse sibi scientiam acquireret, necessarium esset longo tempore in magna ignoratione versari. Denique non solum futurus erat Adam pater cœterorum hominum, sed etiam doctor, non solum in rebus fidei sed etiam in rerum naturalium cognitione.

d'esprit, où il se serait trouvé, s'il avait fait ces recherches et ces raisonnements. Par rapport à l'existence de Dieu et à ses attributs, cet état d'esprit consistait donc à voir que cette existence et ces attributs sont établis avec certitude par des démonstrations d'ordre naturel. Cette science, qui était infuse en Adam et qu'il communiqua à ses descendants, était donc fondée sur les principes de la raison naturelle. Bien que donnée à Adam d'une façon extraordinaire, elle avait donc pour fondement l'évidence intrinsèque des vérités manifestées à la lumière de la raison.

Bien plus, nous accorderons aux traditionalistes, que certaines vérités d'ordre naturel n'ont pas été seulement manifestées à Adam dans cette science naturelle infuse ; nous pouvons admettre, pour quelques-unes du moins, qu'elles sont entrées dans la révélation primitive, comme elle sont été ensuite l'objet de la révélation chrétienne. Mais les traditionalistes ne sauraient en conclure, qu'un assentiment de raison ne pouvait être donné à ces vérités. Lorsque Dieu nous révèle des vérités d'ordre naturel, comme son existence, il ne nous défend pas, en effet, de reconnaître que ces vérités sont conformes aux lumières de la raison, et d'y adhérer à cause de ces lumières. Les thomistes pensent qu'une vérité révélée ne saurait plus être crue par un acte de foi, du moment qu'on se la démontre par des preuves naturelles (art. 22) ; mais aucune école théologique n'a jamais soutenu qu'aucune vérité révélée ne pouvait être l'objet d'une démonstration de raison. Ainsi, en supposant qu'Adam ait commencé par faire un acte de foi à quelques vérités de la religion naturelle, il aurait pu, soit en même temps, soit ensuite, se les *démontrer* par des principes de la *raison*, et y adhérer, non plus à cause de l'autorité de Dieu révélateur, mais à cause de l'évidence naturelle de ces vérités. Il en aurait possédé ainsi la science naturelle.

Quelque hypothèse qu'on fasse sur la connaissance des vérités de la religion naturelle qui fut donnée à notre premier père, il faut donc reconnaître qu'il a pu posséder la science naturelle de ces vérités. A plus forte raison cette science a-t-elle pu être acquise par ses descendants.

319. Ce n'est point cependant ce que pensent les traditionalistes. Ils se sont fait de l'éducation et de l'enseignement, une conception aussi fausse que de la science infuse d'Adam. A les entendre, un maître ne saurait instruire et enseigner, qu'en exigeant un acte de foi à sa parole. « Nous disons, déclarait le P. Ventura (1), nous disons que la *révélation* et la *foi précèdent régulièrement la raison*, *sont logiquement antérieures à l'exercice de la raison et que l'homme*

(1) *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, ch. VI, § 41, p. 266-267.

ne reçoit que par l'enseignement de la tradition, les premières notions de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs... Nous entendons parler de ces manifestations que, même en dehors de toute communion chrétienne, tout homme né et élevé parmi les hommes, reçoit dès son premier âge par ses parents. Celles-ci, comme les sens lui révèlent le monde des corps et de leurs rapports, lui révèlent le monde des esprits et des devoirs, dont il ne se serait jamais douté par lui-même, et qui, pour être des manifestations purement humaines, n'en sont pas moins de vraies révélations. — Nous entendons parler de cette promptitude, de cette facilité, avec lesquelles tout enfant adhère à tout ce que ses parents lui enseignent, et qui, pour être une adhésion purement naturelle à un témoignage purement humain, n'en est pas moins un acte de foi ».

Il est vrai assurément que l'éducation et l'enseignement contribuent puissamment au développement de l'esprit humain. L'homme a été fait, en effet, pour vivre en société : il a besoin d'être aidé par ses semblables, surtout au début de son existence. Il est vrai encore que l'enfant et l'élève croient souvent certaines affirmations, sur la foi de ceux qui les formulent, sans se rendre compte de leur vérité. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Lorsqu'il s'agit de données qui, comme celles de la religion naturelle, sont à la portée de l'intelligence de l'enfant, cet enfant qu'on instruit acquiert d'ordinaire une véritable science de ces données ; c'est-à-dire qu'il se les démontre par les principes de sa propre raison. Le rôle du maître se borne à appeler son attention sur ces vérités et sur leurs preuves. Le rôle de l'enfant n'est pas un rôle tout passif, il ne consiste point à accepter tout ce que dit le maître, parce que le maître le dit ; c'est un rôle essentiellement actif ; il consiste à reconnaître la vérité de ce que le maître avance, à se le démontrer, ou du moins à apprécier la valeur des démonstrations que le maître propose. Pour se former une science de cette nature, il faut que l'enfant connaisse avec évidence les premiers principes de la raison ; il faut, lorsque le maître parle, qu'il suive ses développements et s'en rende compte, à la lumière de sa raison. Le maître est donc un guide, qui aide le disciple à parvenir à la vérité et lui en abrège le chemin. Mais le disciple parcourt par ses propres efforts, la même route qu'il aurait suivie, s'il avait découvert lui-même la vérité. Il adhère à la vérité enseignée, non pas à cause de l'autorité du maître, mais à cause des lumières de sa propre raison. Quand il aura à justifier son adhésion, soit à ses propres yeux, soit devant ses semblables, il n'invoquera pas le témoignage de son maître ; il invoquera les principes de la raison et montrera qu'ils établissent avec évidence ce qui lui a été enseigné.

« Pour tout ce que nous comprenons, disait déjà saint Augustin(1), nous consultons non point la vérité qui se fait entendre au dehors dans des paroles, mais celle qui préside à l'intérieur même de notre pensée ; nous trouvons tout au plus dans ces paroles, une invitation à le consulter ». Saint Thomas d'Aquin n'a pas un autre sentiment. « Le maître, remarque-t-il (2), nous conduit à la découverte de la science que nous ignorons, comme nous nous conduisons pour arriver à connaître ce que nous ne savons point. Or la méthode suivie par la raison pour découvrir ce qu'elle ne sait pas, consiste à appliquer les principes connus par eux-mêmes, à des matières déterminées, à déduire ainsi des conclusions particulières, et à tirer de celles-ci d'autres conclusions... Si quelqu'un nous proposait des choses qui ne fussent pas renfermées dans les principes connus par eux-mêmes, ou qui n'y fussent pas clairement renfermées, il ne produirait pas en nous la science, mais peut-être l'opinion ou la foi ». Ainsi l'éducation et l'enseignement développent les lumières de la raison, au lieu de leur substituer la lumière de la foi. Le rôle de l'éducateur et du maître ressemble à celui du jardinier, qui place la jeune plante dans un sol fertile et bien exposé ; celle-ci trouvant une nourriture abondante et une chaleur bienfaisante, se développe, fleurit et porte de beaux fruits. La main du jardinier n'a pas été inutile, mais ce n'est pas le jardinier, c'est la plante qui a produit ces fruits.

320. Les traditionalistes ont cru trouver, dans le besoin que les hommes ont du langage, une autre preuve que nos connaissances d'ordre supra-sensible s'appuyent non sur l'évidence naturelle, mais sur l'autorité de la tradition ou de la révélation primitive.

Le vicomte de Bonald avait appliqué cette théorie de la nécessité du langage, à toute espèce de vérité. Il érigeait, en effet, en principe que le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle, et que l'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée. Le Père Ventura restreignit cette doctrine, aux connaissances supra-sensibles, dont, suivant lui, la matière doit nous être fournie par le langage, comme la matière des conceptions corporelles nous est ap-

(1) *De Magistro*, cap. IX, n. 38. Migne, *P. L.*, t. XXXII, col. 1216. De universis quæ intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti.

(2) *De Veritate*, q. XI *de Magistro*, a. 1. Contingit in scientiæ acquisitione quod eodem modo, docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti ; processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in particulares conclusiones et ex his in alias... Si autem aliquis alicui proponat ea quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem.

portée par les sensations reçues du monde extérieur et les *fantômes* que notre imagination s'en forme. Il prétendit appuyer cette théorie. sur la doctrine de l'origine des idées de saint Thomas. Si son exposition est peu solide. elle est assez ingénieuse.

« De cette profonde théorie (celle de saint Thomas d'Aquin. telle qu'il l'a exposée). dit-il (1), de cette profonde théorie, dont il est impossible de contester la vérité et la solidité, il résulte évidemment ces trois choses :

« 1° Qu'il est de toute impossibilité que l'homme comprenne la *quiddité*, la nature d'une chose matérielle, ou qu'il s'en forme la conception *générale* ou l'idée, à moins qu'il n'en ait présent à l'esprit l'image ou le fantôme;

« 2° Qu'il est également impossible que l'homme comprenne la *quiddité*, la nature des choses spirituelles, ou qu'il les connaisse, à moins qu'il n'en ait présent à l'esprit quelque chose de corporel qui la lui indique ou la lui rappelle, et dans laquelle il puisse la voir comme dans une image ou dans un fantôme;

« 3° Que la présence de ce fantôme. de cette image dans l'esprit est *nécessaire* non seulement afin que l'intellect se forme la première fois l'idée de la chose matérielle, et comprenne et connaisse la première fois la chose spirituelle. mais aussi *afin qu'il puisse se souvenir* dans la suite de ces mêmes choses, y penser, en discourir, en raisonner.

« Or, si notre intellect ne peut pas comprendre les choses spirituelles invisibles, dont il a eu d'ailleurs la connaissance, *etiam quorum scientiam* PRÆACCEPIT (2) ; s'il ne peut pas y penser sans regarder aux fantômes, desquels il a extrait les idées qu'il applique à ces mêmes choses invisibles. spirituelles, à plus forte raison a-t-il besoin d'un fantôme quelconque pour obtenir la *première notion* de ces choses. Et puisqu'elles ne produisent pas de fantômes par elles-mêmes, *incorporeorum non sunt phantasmata* ; puisque rien dans la nature physique ne nous parle d'elles, ne nous les indique et ne peut nous les indiquer réalisées dans une individualité corporelle, *in corporali materia*, il est de toute nécessité que le fantôme qui nous en donne la première notion, nous soit fourni par la nature morale, qui, à cet endroit. n'est que l'instruction. l'enseignement, la révélation domestique, sociale. C'est ce qui arrive en effet. Par l'instruction de sa mère ou de son instituteur, l'enfant reçoit non seulement la notion du *particulier* des choses de l'ordre immatériel, mais la notion du particulier renfermée elle-même dans un fantôme ; car la parole, qu'elle soit articulée par la voix ou exprimée par l'écriture ou par le geste, en passant par l'oreille ou

(1) *La tradition*, ch. III, § 21, p. 122 et suiv.
(2) Saint Thomas, *Sum. th.*, 1 p., q. 84, a. 7.

par les yeux (sourd-muet), va se loger elle-même en fantôme dans l'imagination. Et c'est en regardant en même temps, au *particulier* que la parole indique, et au fantôme où elle est renfermée, que l'intellect se rend intelligible la chose immatérielle, qu'il s'entretient d'elle avec lui-même, qu'il la regarde dans ses conditions universelles, qu'il en discourt et en raisonne. Le moyen donc pour l'homme de se passer de l'instruction, afin de connaître les choses immatérielles et d'en raisonner ! »

Les idées des choses matérielles, poursuit l'éloquent religieux, s'acquièrent en dépouillant les fantômes de ces objets, des conditions qui les individualisent ; l'esprit peut s'élever de là à des principes généraux relatifs aux choses matérielles ; mais l'intellect se forme au contraire une connaissance des objets immatériels, en appliquant à l'objet immatériel, que les mots lui révèlent, les notions et les principes généraux empruntés à l'ordre matériel. De là cette conclusion que le nom des choses immatérielles, apporté par le milieu social, est aussi nécessaire pour connaître les êtres immatériels, que les sensations sont nécessaires pour manifester l'existence des corps (1).

Le Père Ventura estime que cela est plus spécialement vrai de Dieu, qui est le plus immatériel des êtres. « Que l'homme, conclut-il (2), que l'homme qui n'aurait jamais entendu un seul mot de Dieu, qui jamais n'en aurait reçu la moindre connaissance, la moindre idée, fût-elle incertaine et obscure, qu'un tel homme puisse par ses seuls moyens s'élever à une telle connaissance, à une telle idée, voilà ce qui est non seulement difficile, mais encore impossible. C'est attribuer à l'homme isolé la faculté de se transporter, d'un bond, du monde corporel dans le monde spirituel, mondes que l'infini sépare ; c'est lui attribuer de pouvoir découvrir ce qu'il ne saurait même pas soupçonner ; c'est lui attribuer de se former une conception *générale* d'une chose dont il ne connaît pas le *particulier* ; c'est enfin, comme nous l'avons dit déjà, lui attribuer la faculté de bâtir sans matériaux, d'opérer sur le néant. »

321. Le rôle actif attribué par les traditionalistes à la parole dans la formation de nos conceptions, tient à la même confusion qui leur faisait expliquer tout à l'heure la production des idées par la révélation primitive et par l'enseignement. Ils supposent l'entendement humain dépourvu de spontanéité. C'est ainsi que le P. Ventura nous le représente comme une machine, qui associerait ou dissocierait les éléments particuliers qui lui sont fournis du dehors, mais lui refuse le pouvoir de s'élever à aucune vue supérieure et de faire aucune découverte en dehors des données qui lui sont ap-

(1) *Ibid.*, p. 126.
(2) *Ibid.*, § 21, p. 129.

portées du dehors. Partant d'une pareille théorie, il divise naturellement nos conceptions en deux catégories, les conceptions relatives à l'ordre matériel dont les éléments sont fournis par le monde sensible, et les conceptions d'objets spirituels, dont les éléments, n'étant pas sensibles, ne peuvent être fournis, selon lui, que par les mots.

Le vice radical du système tient à ce que l'entendement a une bien autre puissance, que celle à laquelle on voudrait le réduire. Sans doute il faut, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, que nos conceptions et nos raisonnements aient leur premier point de départ dans les éléments fournis par le monde sensible. Mais l'intelligence ne se contente pas d'analyser ces éléments matériels ; à la lumière des principes dont elle perçoit l'évidence, elle se démontre la nécessité des causes et des rapports de toutes choses. Elle se démontre en particulier qu'il faut au monde une cause première, c'est-à-dire qu'il faut que Dieu existe. Les paroles que l'homme entendra pourront le guider dans cette œuvre, elles appelleront son attention sur les principes à employer et sur les conclusions à en tirer ; mais ce sera l'entendement qui reconnaîtra la vérité de ces principes et la justesse de ces conclusions. Ce n'est donc pas des paroles entendues, c'est des propres lumières de notre raison, que, à la vue du monde, nous tirons nos preuves de l'existence de Dieu.

La parole est assurément un instrument merveilleux ; elle vient en aide à l'homme dans presque toutes ses opérations intellectuelles ; on peut rapprocher son rôle de celui des *fantômes* exigés par la théorie scolastique, surtout si on considère non point les fantômes plus grossiers qui sont une simple reproduction des objets sensibles, mais les fantômes plus complexes, formés d'associations élaborées par l'imagination. Cependant la parole pensée n'est pas un simple fantôme ; elle offre ce caractère particulier, qu'elle est significative et qu'elle ne peut aider l'entendement qu'autant qu'il en comprend dans une certaine mesure la signification. Si cette signification n'est pas comprise, les mots sont de simples sons articulés qui ne disent rien à l'esprit. Aussi lorsque quelqu'un ignore une langue ou qu'un malade a perdu le sens des mots, ils entendent ces mots quand on les prononce, ils les voient quand on les écrit, mais ils n'y reconnaissent aucune signification.

Les mots n'éveillent donc d'autres idées que celles que l'esprit se forme à lui-même, soit que l'idée ait existé dans l'esprit avant que le mot fût prononcé, soit que les explications qui accompagnent les mots amènent l'esprit à se former l'idée que les mots expriment. Ce ne sont donc pas les mots qui fournissent la matière des idées : ils invitent simplement l'esprit à concevoir ou à se rappeler ce qu'ils signifient.

C'est donc à tort que le Père Ventura attribue aux mots et aux mots seuls, le pouvoir de nous révéler les êtres spirituels. Un peu de réflexion suffit pour montrer combien sa théorie est fragile. On peut se représenter Dieu sous les traits d'un monarque puissant, aussi bien qu'on se représente la force physique sous l'image d'un lion. D'autre part, on a plus besoin d'un langage savant pour saisir et mettre en lumière certains enseignements de la physique ou de la chimie, que pour comprendre les premiers éléments de la théodicée. Si nous éprouvons une grande difficulté à concevoir certaines choses sans le secours du langage, cela vient, en effet, de leur complexité, et non de leur nature spirituelle ou corporelle.

Si donc, comme le suppose le Père Ventura, un homme était parvenu à un développement intellectuel suffisant pour posséder la science des choses qui tombent sous nos sens, et qu'il n'eut cependant jamais entendu prononcer le nom de Dieu, cet homme pourrait, certainement s'élever de lui-même à la conception de la divinité. Il suffirait en effet qu'il se posât cette question si simple : Qui est-ce qui a fait le monde merveilleux que je vois? Il se répondrait à lui-même, qu'un habile horloger a fait et disposé toutes les créatures dont il admire l'harmonie. Il donnerait dans sa pensée un titre ou un nom à cet horloger. et s'il ne lui donnait pas de titre, il le connaîtrait sans le nommer.

Art. 64. — *Fait de la Révélation.*

322. Après avoir rappelé que Dieu peut être connu à la lumière naturelle de la raison humaine, le Concile enseigne que néamoins il s'est manifesté au genre humain d'une manière surnaturelle par la révélation chrétienne (1).

Six amendements furent proposés, en première lecture, sur le texte où cet enseignement est consigné.

Deux furent adoptés sur l'avis conforme de la Députation de la Foi. Le premier demandait que l'opposition entre cette fin du paragraphe, relative au fait de la révélation, et le commencement du même paragraphe, relatif à notre connaissance naturelle de Dieu, fut marquée par l'adverbe *attamen*, au lieu de l'être seulement par l'adverbe *autem* que portait le *schema*. Le second demandait que les paroles de l'épître aux Hébreux fussent citées formellement et

(1) Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet... : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via, se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio.* Hebr. I, 1, 2. (*Constitut. Dei Filius*, ch. II).

textuellement, au lieu d'être simplement enchassées dans le texte, comme le *schema* le proposait (1).

Les autres amendements furent écartés. Trois d'entre eux demandaient qu'on ajoutât au texte des développements qui furent jugés inutiles (2).

Un autre amendement voulait la suppression des mots *et bonitati*, dans l'indication des raisons qui avaient déterminé Dieu à révéler. Son auteur craignait que la rédaction proposée ne tranchât la question de savoir si l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle a été un pur effet de la bonté de Dieu, ou si elle était demandée par sa sagesse (3). Il lui fut répondu par Mgr Gasser, au nom de la Députation de la Foi, que cette question n'était pas en cause pour le moment, qu'il s'agissait de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament et que cette révélation devait certainement être attribuée à la sagesse et à la bonté de Dieu.

Voici comment Mgr Gasser expose dans le même rapport le contenu du passage de la Constitution *Dei Filius*, relatif au fait de la Révélation.

« Après sa déclaration sur la connaissance naturelle de Dieu, notre premier paragraphe passe au fait de la révélation positive et surnaturelle. En premier lieu, il marque la cause d'où descend cette révélation surnaturelle : c'est le bon plaisir de la sagesse et de la bonté de Dieu. En second lieu, il marque le moyen par lequel cette révélation nous est faite : ce moyen est une voie surnaturelle. Ensuite il propose la matière qui constitue, en général bien entendu, cette révélation surnaturelle. C'est la manifestation de Dieu lui-même et des éternels décrets de sa volonté... » Nous nous permettons d'ajouter un autre point que Mgr Gasser ne releva point, mais qui est indiqué par le Concile, c'est le sujet auquel s'adresse cette révélation : ce sujet, c'est le genre humain à qui la révélation est faite. « Enfin, poursuit Mgr Gasser, pour confirmer cette déclaration relative au fait de la révélation et signaler en même temps le développement de cette révélation, on cite le passage de l'épître de saint Paul aux Hébreux, où il est dit que Dieu a parlé à plusieurs reprises à nos pères par les prophètes, ce qui regarde l'Ancien Testament, et que pour la dernière fois, il nous a parlé par son Fils, ce qui regarde la révélation du Nouveau Testament (4) ».

Ainsi les assertions qui entrent dans cette déclaration du Concile

(1) Documents XIII et XIV ; amendements 12 et 16.
(2) *Ibid.*, amendements 6, 14 et 15.
(3) *Ibid.*, amendement 13. Les auteurs de cet amendement 13 et de l'amendement 15 les reproduisirent sous forme de réserves (réserves 54 et 55), à la dernière lecture ; mais le Concile ne revint point sur son vote. Document XXIII, t. II.
(4) Document XIV ; *Acta*, col. 127 et 128.

se rapportent à six points : 1° La cause du fait de la révélation ; 2° le mode de cette révélation ; 3° son objet ; 4° le sujet auquel elle s'adresse ; 5° le fait de la révélation de l'Ancien Testament ; 6° le fait de la révélation du Nouveau Testament.

Nous allons parcourir ces six points, en étudiant pour chacun d'eux, le texte de notre Constitution.

323. 1° *Cause du fait de la Révélation.* — *Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de révéler, placuisse ejus sapientiæ et bonitati... revelare.* On appelle en général *révélation*, la manifestation d'une vérité. La révélation chrétienne a Dieu même pour auteur ; elle est garantie par l'autorité de Dieu qui l'a manifestée ; elle doit être crue à cause de cette autorité. Notre Concile ne s'arrête pas à ce point sur lequel il reviendra en exposant la nature de la foi. Il n'insiste pas, du reste, sur cette assertion que la révélation a Dieu même pour auteur ; il se contente de la rappeler, en disant que c'est Dieu qui a fait au genre humain la révélation. Il insiste davantage sur les causes qui ont déterminé Dieu à révéler. Il insinue tout d'abord que Dieu n'y était contraint par aucune nécessité, ni obligé par aucun devoir, mais qu'il l'a fait très librement, parce que cela lui a plu, *placuisse*. Cette liberté absolue, où Dieu était de faire ou de ne pas faire la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament au genre humain, découle du caractère surnaturel de cette révélation ; car un don surnaturel n'est pas dû à la nature : c'est un bienfait qui dépend du bon plaisir de Dieu.

Bien qu'elle soit l'effet d'une libre détermination de Dieu, cette révélation n'a pourtant pas été faite sans raison. Elle convenait à la *sagesse* de Dieu et à sa *bonté*; *sapientiæ et bonitati.* Elle convenait à la sagesse divine ; car cette révélation était nécessaire, d'une nécessité morale pour le bien naturel de l'homme et d'une nécessité absolue pour notre élévation à une fin surnaturelle : nous le verrons aux articles 65 et 66. Cette révélation convenait à la *bonté* de Dieu ; car Dieu n'était pas tenu de la faire et il s'y est déterminé pour notre bien.

324. 2° *Mode de la révélation.* C'est un autre mode que notre moyen naturel de connaître Dieu, *aliâ* ; c'est un mode surnaturel, *eâque supernaturali viâ.* Le surnaturel est ce qui dépasse les ressources naturelles, les droits et les exigences de toute nature créée ou possible.

Or la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament avait ce caractère. D'abord cette révélation dépassait les ressources naturelles, les droits et les exigences de la nature humaine ; car elle manifestait la vérité aux hommes, par des moyens que nous ne possédons pas en vertu de notre nature et que nous ne trouvons pas dans la création. En effet, elle fut tantôt externe et tantôt interne,

c'est-à-dire qu'elle fut faite, tantôt par des signes extérieurs, et tantôt sans signes extérieurs. Or, quand elle fut externe, les signes qui l'exprimaient furent produits par Dieu en dehors des lois de la nature et constituaient des miracles : telle fut l'apparition à Moïse dans le désert, sous la forme du buisson enflammé qui ne se consumait point. Quand cette révélation fut interne, elle fut manifestée par Dieu à ses prophètes inspirés, d'une façon mystérieuse qui ne rentrait point dans les lois psychologiques, suivant lesquelles la vérité se manifeste naturellement à nous. Ces prophètes avaient la certitude que Dieu leur parlait et leur demandait leur adhésion, et cette certitude mise par Dieu en leur âme ne s'appuyait ni sur une évidence naturelle, ni sur une preuve de raison. Qu'elles fussent externes ou internes, les révélations faites par Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dépassaient donc les ressources naturelles et les droits du genre humain.

Bien plus, elles dépassaient les ressources naturelles et les droits *de toute nature créée ou possible*. Elles apportaient en effet aux hommes une certitude fondée sur l'autorité même de Dieu et sur sa véracité infinie. Or une intelligence n'a d'autres ressources naturelles que ses propres lumières : elle n'a droit d'arriver à la vérité que par ses propres lumières. Aucune intelligence créée, existante ou possible, n'a donc droit à connaître la vérité, comme elle a été manifestée au genre humain dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Nous connaissons en effet les vérités révélées dans l'Ancien et le Nouveau Testament, non pas à la lumière, ni sur le témoignage d'une intelligence finie et créée, mais à la lumière et sur le témoignage de Dieu lui-même. Les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament ont donc été faites d'une manière absolument surnaturelle.

325. 3° *Objet de la révélation.* C'est Dieu et les éternels décrets de sa volonté, *seipsum, æternaque voluntatis suæ decreta.* 1° C'est Dieu, ou l'être absolument nécessaire et qui ne pourrait ne pas être : 2° Ce sont des choses contingentes, qui auraient pu ne pas être : mais qui ont été, sont ou seront, parce que de toute éternité Dieu a voulu qu'elles soient : tel est le fait de notre création, celui de notre élévation à l'état surnaturel, celui de l'incarnation de Jésus-Christ, celui du jugement général et du bonheur éternel des saints. Le paragraphe suivant de ce chapitre nous montrera que l'objet de la révélation peut être une vérité accessible à la raison, aussi bien qu'un mystère qui la dépasse.

326. 4° *Sujet auquel la révélation s'adresse.* C'est le genre humain tout entier, *generi humano.* On distingue les révélations *privées*, qui ne s'adressent et ne s'imposent qu'à quelques personnes, des révélations *publiques*, qui s'adressent et s'imposent à une grande

société ou au genre humain tout entier. Les révélations dont le Concile parle, sont des révélations publiques, qui s'adressent à tout le genre humain et s'imposent à la foi de tous les hommes. Si on nous objectait que la révélation judaïque ne s'adressait qu'au peuple juif, nous répondrions qu'elle ne s'adressait peut-être qu'au peuple juif, avant la venue du Messie ; mais que depuis la venue de Jésus-Christ, elle s'impose à la foi de tous les hommes, attendu qu'elle a été promulguée pour tous les hommes, en même temps que l'Evangile.

327. 5° *Fait de la révélation dans l'Ancien Testament.* Le Concile affirme ce fait, en se servant du texte de saint Paul dans l'épitre aux Hébreux : Dieu a parlé aux hommes dans l'Ancien Testament, *olim loquens, patribus nostris.* Ce texte marque en même temps les caractères de ces anciennes révélations, par comparaison avec ceux de la révélation du Nouveau Testament.

Les révélations de l'Ancien Testament ont été faites à plusieurs reprises, *multifariam*, et par portions incomplètes, comme le grec le marque plus clairement, πολυμερῶς. Elles s'échelonnèrent en effet à travers des milliers d'années, apportant au genre humain, tantôt une vérité, tantôt une autre. — Elles ont été faites de plusieurs manières, *multisque modis* : par des figures et des inspirations, par des visions, des apparitions d'anges et des songes. Dieu s'y manifestait au moyen de ses anges (1), sous des formes diverses : à Abraham sous la forme de voyageur, à Moïse dans le buisson ardent, à Isaïe sur un trône élevé au milieu des séraphins, à Jérémie sous la figure d'une verge qui veille et d'une chaudière bouillante, à Ezéchiel sur le char des chérubins, à Daniel sous l'aspect de l'Ancien des jours entouré de millions de serviteurs, à Osée, à Joel, à Zacharie sous d'autres figures. — Les révélations de l'Ancien Testament ont été faites immédiatement aux prophètes, *in prophetis.* Aujourd'hui nous appelons communément prophètes ceux qui annoncent l'avenir ; l'Ecriture donne ce nom à tous ceux à qui Dieu fait des révélations ; pour saint Paul, il veut ici attirer notre attention sur ce point : que les voyants ou prophètes de l'Ancien Testament étaient tous de simples hommes.

328. *Fait de la révélation dans le Nouveau Testament.* A tous les points de vue que saint Paul vient de signaler, la révélation du Nouveau Testament l'emporte sur celle de l'Ancien. Elle a été faite en une seule fois et d'une façon complète. Dieu s'y est manifesté d'une seule manière, non plus par de simples envoyés, mais en la personne de son propre fils. Enfin cette révélation est venue éclairer d'une façon définitive non plus un seul peuple, mais tout le genre humain, *novissime, locutus est nobis in Filio.*

(1) Hebr., II, 2.

329. *Qu'est-ce que la révélation.* — Bien que notre Concile n'ait pas formulé lui-même la notion précise de la révélation publique dont il parle, nous pouvons néanmoins déterminer ce qu'il entend par cette révélation. Nous trouvons les éléments de cette détermination, non seulement dans ce que nous venons de lire, mais encore dans les enseignements de notre constitution au sujet de la nécessité de la révélation, et au sujet de la foi. En parlant de la nécessité de la révélation (art. 66), le Concile montre en effet que les vérités révélées peuvent être des données accessibles aux lumières de la raison, comme elles peuvent appartenir au monde des mystères que nous ne pouvons démontrer ni comprendre ; il enseigne en outre que la fin à laquelle tend la révélation et pour laquelle elle est absolument nécessaire, est la fin surnaturelle. D'autre part, en faisant connaître la nature de la foi, il suppose que tout ce qui est révélé de Dieu peut être l'objet de la foi divine ; d'où il résulte qu'on ne doit regarder comme révélées, que les vérités qui en raison de la manifestation que Dieu en a faite, peuvent être ou devenir l'objet de cette foi.

D'après ces diverses données, cette révélation publique peut se définir : *l'affirmation que Dieu a faite au genre humain, par un moyen surnaturel, de vérités qui tendent à la fin surnaturelle.*

C'est une *affirmation* de Dieu même, à laquelle par conséquent on doit croire à cause de son autorité. Le Concile n'aurait donc point donné le nom de révélation, à la science infuse des vérités naturelles, mise par Dieu dans l'âme d'Adam ; car, nous l'avons vu (318), cette science ne s'appuyait point sur l'autorité de Dieu, mais sur les lumières naturelles de l'intelligence de notre premier père. Ajoutons qu'il n'y a révélation, qu'autant que l'affirmation est absolue, et que les doutes que soulèverait la certitude de son existence, pourront être tranchés dans le cours des siècles.

C'est une affirmation faite par *Dieu* même. Cette affirmation peut nous être transmise par des intermédiaires ; mais il faut qu'elle vienne de Dieu, et qu'on y puisse et doive croire à cause de son autorité.

C'est une affirmation faite au *genre humain*. Comme nous venons de le dire (326), le Concile du Vatican ne s'est pas occupé des révélations privées, mais seulement de la révélation publique.

C'est une affirmation faite par un *moyen surnaturel*. Ce moyen ne pourrait être la seule lumière naturelle de la raison ; car cette lumière a exclusivement pour objet les données fournies par les créatures. Ce moyen qui manifestera l'affirmation divine, offrira donc toujours quelque chose de surnaturel ; cependant il se diversifiera suivant le bon plaisir de Dieu. Nous verrons (art. 88) qu'en inspirant un livre sacré et en manifestant son inspiration, Dieu

témoigne que le contenu de ce livre appartient à la révélation.

C'est une affirmation de *vérités* qui *tendent à la fin surnaturelle*. C'est en effet parce que l'homme a été ordonné à cette fin, que la révélation était absolument nécessaire, comme nous le verrons à l'article 66. Cependant il faut aussi attribuer (art. 65) à la révélation, que certaines vérités d'ordre naturel soient mieux connues. L'objet de la révélation se rapportera donc à Dieu, considéré comme notre fin surnaturelle et aux moyens qui mènent à cette fin ; mais les vérités de l'ordre naturel, bien plus les vérités, qui, comme l'existence de Dieu, sont connues naturellement par le genre humain, pourront être l'objet de cette révélation. Dans ses œuvres Dieu ne se borne pas, en effet, au strict nécessaire ; il y ajoute l'utile. C'est pourquoi, parmi les vérités révélées, les théologiens distinguent celles qui sont révélées *per se* ou en raison d'une nécessité qui tient à leur nature et à leur connexion avec la fin dernière, et celles qui sont révélées *per accidens* ou en raison d'un avantage qui peut en résulter (1).

PARAGRAPHE II. — **Nécessité de la révélation.**

Traduction. — On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain, être connus de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant pour cette cause que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu dans son infinie bonté a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain ; car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment (I Cor. II, 9).

Canon 2. Anathème à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre.

Canon 3. Anathème à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celle qui lui est naturelle ; mais que de lui-même il peut et doit par un progrès perpétuel parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien.

Sommaire. — 330. Objet et division du paragraphe.
Art. 65. — *Utilité de la révélation pour la connaissance des vérités de la religion naturelle.* — 331. Explications du rapporteur de la Députation

(1) Fidei objectum, dit S. Thomas, *Sum. theol.* 2, 2ᵉ, q. 2, a. 5, per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia quæ in sacra scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isaï et alia hujusmodi. Cfr. *II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2.

330. Le second paragraphe du chapitre II parle de la nécessité de la révélation. Il se partage en deux parties bien distinctes : l'une relative à l'utilité de la révélation pour la connaissance de la religion naturelle, l'autre relative à la nécessité absolue de la révélation pour les vérités surnaturelles qui dépassent la portée de la raison. On peut rattacher plus spécialement à ce paragraphe, le canon 2, où est condamné le rationalisme qui rejette la possibilité et l'utilité de la révélation, et le canon 3 où est anathématisé l'évolutionisme qui voudrait expliquer le développement de la religion. par le progrès naturel de la raison. Notre étude sur ce second paragraphe se divisera donc en quatre articles : 1° utilité de la révélation pour la connaissance *des vérités* de la religion naturelle ; 2° nécessité de la révélation pour la connaissance *des mystères* de la religion surnaturelle ; 3° le rationalisme et la révélation ; 4° l'évolutionisme en matière de religion et la révélation chrétienne.

ART. 65. — *Utilité de la révélation pour la connaissance des vérités de la religion naturelle.*

331. « Le second paragraphe du second chapitre traite de la nécessité de la révélation, dit Mgr Gasser. dans le rapport qu'il présenta au nom de la Députation de la foi (1), sur cette partie de la constitution *Dei Filius*... Il y est donc question de la nécessité de la révélation, et cela à deux points de vue : 1° relativement à notre connaissance naturelle de Dieu, et 2° relativement à l'ordre surna-

(1) Document XIV.

turel. Pour ce qui regarde la nécessité de la révélation dans l'ordre naturel, le texte (1) enseigne qu'elle n'est pas absolument nécessaire, comme le montre cette affirmation qui commence la seconde partie : *Ce n'est pas pourtant pour cette raison que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire.* Ainsi, tout en déclarant qu'elle n'est pas d'une nécessité absolue, on enseigne pourtant que la révélation est d'une nécessité morale ou relative. En ce qui regarde la révélation qu'on appelle formelle (2), ou la révélation des supra-sensibles, comme nous disons en allemand en distinguant le supra-sensible du surnaturel, le texte enseigne donc qu'elle est d'une nécessité morale, c'est-à-dire d'une nécessité qui ne tient pas à l'objet, attendu que l'objet est ce qui dans les choses divines n'est pas inaccessible à la raison humaine ; cette nécessité tient donc au sujet, c'est-à-dire à l'homme dans la condition présente du genre humain. Il s'agit. en outre, non de la puissance, active, de connaître Dieu, mais d'une connaissance actuelle de Dieu par notre entendement, et d'une connaissance de Dieu à laquelle tous arrivent sans difficulté, c'est-à-dire sans un long retard et sans de longues recherches, avec une ferme certitude, même pour ceux qui sont à peine capables de saisir les preuves fournies par la raison, enfin d'une connaissance sans mélange d'erreur. Pour arriver à cette connaissance actuelle remplissant ces conditions, par des moyens purement naturels, l'homme, tel qu'il est présentement, rencontre tant et de si grands obstacles, que la révélation surnaturelle peut être regardée comme moralement nécessaire. »

Comme le Concile n'a pas changé un seul mot au texte du projet dont nous venons d'entendre l'interprétation, nous avons dans le rapport de Mgr Gasser le vrai sens de ce passage de notre constitution.

On peut donc distinguer dans ce passage les trois assertions suivantes :

332. *Première assertion.* — Les hommes qui ont reçu la révélation chrétienne connaissent *tous*, *facilement*, c'est-à-dire sans long retard et sans recherches pénibles, *avec une ferme certitude*, et *sans mélange d'erreurs*, les principales vérités relatives aux choses divines, qui ne sont pas inaccessibles à la raison.

(1) Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus *divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis* humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est... (*Constit. Dei Filius*, cap. 2.)

(2) Les théologiens distinguent la révélation *formelle*, qui nous manifeste surnaturellement des vérités dont la connaissance n'est pas au-dessus des forces naturelles de notre raison, et la révélation *matérielle*, qui a pour objet des vérités qui dépassent la portée naturelle de notre intelligence (825).

Un amendement voulait qu'on marquât que ces vérités sont relatives à Dieu et à la loi naturelle ; mais le Concile préféra garder la formule plus générale que la Députation de la foi avait adoptée dans son projet (1).

Est-ce par un acte de foi, est-ce à la lumière de la raison, que tous les fidèles ont cette connaissance facile, certaine et entièrement vraie de Dieu ? Notre texte ne le dit pas et cette question soulève des difficultés que nous examinerons plus loin (art. 113 et 122).

Ce que le Concile affirme, c'est que la connaissance de Dieu, qu'il vient de déclarer possible à la lumière de la raison, est possédée en fait dans des conditions exceptionnellement avantageuses, par tous ceux qui ont reçu la révélation chrétienne.

333. *Deuxième assertion.* — C'est *à cette révélation qu'on doit attribuer*, que tous les fidèles puissent avoir cette connaissance, *même dans la condition présente du genre humain.*

Ces vérités prises objectivement ne dépassent pas la lumière naturelle de la raison ; mais si les hommes, tels qu'ils sont présentement, n'avaient que cette lumière naturelle, ils ne pourraient connaître ces vérités, comme ils les connaissent à l'aide de la révélation chrétienne. C'est donc à cette révélation qu'ils doivent de les connaître de cette manière.

Un amendement demanda qu'on exprimât que ce besoin de la révélation était la suite du péché originel ; un autre, qu'on ne fît pas allusion par le mot *quoque*, aux divers états, dans lesquels le genre humain aurait pu se trouver. Ces amendements furent rejetés (2).

334. *Troisième assertion.* — Ce besoin que les hommes ont de la révélation ne la rend pas *absolument nécessaire* ; mais, puisqu'elle est indispensable aux hommes en un certain sens, elle est donc d'une *nécessité morale.*

Comme les créatures auraient pu ne pas exister, ce qui est nécessaire en elles et pour elles, est nécessaire hypothétiquement en vue d'une fin. Une chose sans laquelle il nous serait absolument impossible d'arriver à une fin, nous est absolument nécessaire pour cette fin. C'est ainsi que la révélation chrétienne nous est absolument nécessaire pour notre fin surnaturelle.

Mais cette révélation est-elle de même absolument nécessaire pour que les hommes puissent tous parvenir à une connaissance facile, certaine et complètement vraie des vérités d'ordre naturel sur Dieu ? Le Concile répond qu'il n'en est pas ainsi. Cette réponse est la conséquence de la première déclaration de notre second chapitre, savoir que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude à la lumière naturelle de la raison au moyen

(1) Documents XIII et XIV, amendement 19.
(2) *Ibid.*, amendements 20 a, 20 b et 21.

des créatures. Il résulte, en effet, de cette déclaration que, pris en général, les hommes en possession de leur raison, ne sont pas dans l'impossibilité absolue de connaître Dieu avec certitude ; par conséquent que cette connaissance est possible absolument parlant, sans le secours de la révélation, ou en d'autres termes que ce secours n'est pas absolument nécessaire.

Le Concile n'en regarde pas moins la révélation comme nécessaire pour la connaissance telle qu'il la décrit. En déclarant que la révélation n'est pas absolument nécessaire pour cette connaissance, il insinue, en effet, qu'elle est nécessaire non pas absolument, sans doute, mais d'une autre manière. Il l'insinue encore en enseignant comme une vérité qu'on doit admettre, *tribuenda*, que sans la révélation les hommes ne pourraient connaître tous facilement, certainement et sans mélange d'erreur, les vérités religieuses d'ordre naturel.

Il convient pourtant de remarquer que le Concile n'a pas affirmé formellement que la révélation chrétienne fût moralement nécessaire pour cette connaissance des vérités naturelles. Nous verrons, en effet, en finissant, que si un secours était moralement nécessaire à l'homme pour cette connaissance, il n'était point nécessaire que ce secours fût la révélation chrétienne. Mais le rapporteur de la Députation de la foi a traduit la pensée insinuée par les déclarations du Concile. Pour arriver à cette connaissance, a-t-il dit (1), l'homme tel qu'il est présentement, rencontre tant et de si grands obstacles, qu'on peut affirmer que la révélation surnaturelle est moralement nécessaire.

Un amendement renouvelé à chaque lecture, proposait des formules qui évitaient de dire que la révélation n'était d'une nécessité absolue que pour la fin surnaturelle, et qui permettaient, par conséquent, de penser que la révélation était absolument nécessaire pour la connaissance naturelle de Dieu. Il objectait qu'on ne savait point si, oui ou non, l'éducation est absolument nécessaire pour que les hommes parviennent à l'usage de la raison ; que cependant si l'éducation est absolument nécessaire pour cela, une révélation avait été absolument nécessaire pour que le premier homme connût ce que nous savons de Dieu à la lumière de la raison. Mgr Gasser ré-

(1) Document XIV. Le procès-verbal de la 18[e] séance de la Députation de la foi, où notre paragraphe fut élaboré, porte : « Tous les pères pensaient qu'il fallait garder le texte du second paragraphe, excepté un, qui demandait qu'on rédigeât la première période, de manière à ne pas rejeter le sentiment qui regarde la révélation comme absolument nécessaire pour la connaissance des vérités de l'ordre naturel, prises dans leur ensemble, et un autre qui voulait qu'on déclarât formellement que la révélation est moralement nécessaire pour les vérités de l'ordre naturel. » Document XXVII, t. II.

pondit, au nom de la Députation de la foi, qu'on n'entendait point déterminer ce qui est ou non nécessaire à l'homme pour arriver à l'usage de la raison, mais seulement ce qui est nécessaire à l'homme usant de sa raison pour connaître la vérité sur Dieu.

L'auteur de l'amendement ajoutait qu'au sentiment des meilleurs apologistes, la révélation est absolument nécessaire pour savoir quel culte on doit rendre à Dieu, et par quel moyen les pécheurs peuvent obtenir leur pardon. Mgr Gasser lui fit observer que le Concile ne déterminait pas si la solution de ces deux questions, est, oui ou non, à la portée de la raison humaine, qu'il déclarait seulement que la révélation n'est pas absolument nécessaire pour manifester aux hommes les vérités qui ne dépassent pas notre portée naturelle (1).

335. Il nous reste à montrer que les trois assertions du Concile sont vraies :

1° Est-il vrai qu'au moyen de la révélation chrétienne, les hommes peuvent tous connaître facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur, les principales vérités religieuses qui ne sont pas au-dessus de la portée de la raison ?

Oui ; c'est un fait d'expérience. Visitez le catéchisme d'une paroisse catholique. Interrogez les enfants qui s'y préparent à leur première communion, vous en rencontrerez bien peu qui n'aient cette connaissance.

2° Est-il vrai que ce résultat ne serait pas obtenu sans la révélation chrétienne ? Oui encore et les théologiens l'établissent par deux preuves principales.

La première preuve est historique. Elle a été surtout développée par les apologistes du XVIII° et du XIX° siècles, comme Leland (2) et Dœllinger (3). Elle consiste à montrer que les peuples païens se sont trompés grossièrement sur Dieu et la religion, et que les philosophes du plus grand génie ont été incapables d'instruire ces peuples d'une façon convaincante et pratique.

La seconde preuve est fondée sur l'étude de la nature humaine. Cette seconde preuve avait déjà été mise en lumière par saint Augustin (4) ; mais elle a été surtout développée par saint Thomas d'Aquin, qui nous apprend qu'il en avait trouvé en partie les éléments dans Aristote (5) et dans Maimonides (6). C'est la preuve de

(1) Documents XIII et XIV, amendement 18, et Documents XXIII et XXIV, tome II : réserves 55 bis et 56.

(2) *Nouvelle démonstration évangélique*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. VII.

(3) *Paganisme et Judaïsme.*

(4) *De Utilitate credendi.*

(5) *Contr. Gent.*, l. 1, c. 4.

(6) *De Veritate*, q. 14, a. 10.

saint Thomas qui a inspiré le Concile du Vatican, comme le montrent les références du premier projet de notre constitution (1), et la similitude des expressions adoptées par le Concile avec les termes dans lesquels le Docteur angélique formule son argument, soit dans ses *Questions sur la Vérité* (2), soit dans sa *Somme contre les Gentils* (3), soit dans sa *Somme Théologique* (4).

Il y aurait trois inconvénients, dit le grand docteur, à ce qu'on cherchât à connaître sans autre secours que la raison, ces vérités qui lui sont accessibles.

- Le premier inconvénient, c'est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, soit faute d'une intelligence suffisante, soit faute de loisirs, soit faute de courage pour entreprendre et mener à bonne fin cette étude.

Le second inconvénient, c'est que le petit nombre de ceux qui pourraient arriver ainsi à cette connaissance, n'y parviendraient qu'après un long temps, soit à cause de la profondeur des vérités en question, soit à cause des connaissances nombreuses que cette recherche présuppose, soit à cause que les jeunes gens n'ont pas le calme et la sagesse qu'elle exige.

Le troisième inconvénient, c'est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup d'hommes. Il était donc nécessaire que nous fussions menés à cette connaissance par le chemin de la foi, de sorte que tous pussent facilement participer à la connaissance de Dieu, et cela sans être exposés au doute et à l'erreur, *ut sic omnes de facili* possent divinæ cognitionis participes esse et *absque dubitatione et errore* (5).

On voit que le Concile du Vatican a reproduit presque textuellement la conclusion du Docteur angélique, conclusion si bien prouvée par les raisons que le grand docteur développe et que nous n'avons fait qu'indiquer.

3° Est-il vrai que, pour les raisons qui viennent d'être rappelées, la révélation est nécessaire, mais non d'une absolue nécessité?

Qu'elle soit nécessaire, cela résulte de ce que pratiquement les hommes ne peuvent, sans elle, connaître Dieu, suffisamment et facilement.

Mais cette nécessité n'est-elle pas absolue? Non; car cette connaissance ne dépasse pas la lumière naturelle de la raison, ainsi que nous l'avons vu; elle n'est donc pas absolument impossible à un homme; or ce qui n'est pas absolument impossible à un homme, n'est pas non plus absolument impossible à d'autres hommes.

(1) Document VI, note 10.
(2) Q. 14, a. 10.
(3) Lib. 1, c. 4.
(4) 2ª, 2æ, q. 2, a. 4.
(5) I, *Cont. Gent.*, c. 4.

Il en résulte que cette nécessité de la révélation n'est pas une nécessité absolue. C'est donc une nécessité morale.

Seulement cette nécessité morale ne suffit-elle pas pour que la révélation soit due à la nature humaine, et par conséquent pour qu'elle ne soit pas surnaturelle, mais naturelle? le Père Ventura, attaché comme on le sait au traditionalisme, le prétendait (1).

Le cardinal Zigliara (2) lui répondit que tous les hommes ont la puissance physique de connaître Dieu à l'aide de la raison, telle que nous la possédons dans notre état présent, que Dieu pouvait, par conséquent, nous laisser dans cet état, sans nous donner la révélation.

Mais nous préférons la solution que le cardinal Franzelin (3) donne à cette question, conformément à la doctrine de Suarez (318) et de Ripalda. Suivant lui, les secours moralement nécessaires au genre humain pour connaître Dieu facilement et sans mélange d'erreur, devaient lui être donnés par la Providence divine, étant posée la création. Par conséquent ces secours auraient été naturels, si Dieu nous avait laissés dans l'état de nature. Mais du moment que Dieu nous a appelés à une fin surnaturelle et accordé pour l'atteindre le secours surnaturel de la révélation, ce secours surnaturel plus abondant remplace les secours naturels qui nous étaient moralement nécessaires et qui nous auraient été donnés par Dieu dans l'état de nature pure. Il n'était donc pas moralement nécessaire, pour cette connaissance d'ordre naturel, que Dieu nous donnât une révélation surnaturelle ; à plus forte raison n'était-il point nécessaire qu'il nous révélât tous les dogmes du christianisme. Mais il était moralement nécessaire que Dieu nous aidât par un secours. En fait ce secours a consisté dans la révélation chrétienne.

La révélation chrétienne nous est donc moralement indispensable, même pour la connaissance parfaite des vérités naturelles sur Dieu. Néanmoins elle reste une lumière surnaturelle, à laquelle nous n'avions pas droit.

Art. 66. — *Nécessité de la révélation pour la connaissance des mystères de la religion surnaturelle.*

336. La seconde partie (4) du second paragraphe proclame la nécessité absolue de la révélation chrétienne pour la connaissance des mystères de la religion surnaturelle.

(1) *La tradition*, ch. VI, § 44.

(2) *Essai sur les principes du traditionalisme*, n. 97, au tome des *Œuvres philosophiques*, traduites par l'abbé Murgue.

(3) *De divina traditione*, p. III, cap. 3, § IV.

(4) Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernatu-

Voici comment Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la foi, exposa au Concile le sens de ce passage (1) : « La seconde partie de ce paragraphe enseigne la nécessité de la révélation appelée surnaturelle matérielle (2) (c'est-à-dire de celle dont l'objet dépasse la portée de la raison). On fait à ce sujet les déclarations suivantes. Premièrement on dit, en général, que cette révélation est absolument nécessaire, étant donné le dessein de la bonté et de la sagesse de Dieu, dont il a été parlé plus haut (Voir l'article 64). Après avoir déclaré la nécessité absolue de la révélation, on indique d'abord la cause prochaine de cette nécessité absolue : c'est que l'homme est ordonné à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation des biens divins. Quant à la cause plus éloignée de cette nécessité, ce sont les vérités nécessaires pour la connaissance de cet ordre surnaturel, vérités qui dépassent la portée de la raison, et qui, par conséquent, doivent être manifestées par une révélation positive de Dieu. On le prouve ensuite par ce passage de l'épître de saint Paul aux Corinthiens : « *L'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu* ».

Ainsi trois assertions : 1° la révélation est absolument nécessaire pour nous manifester les vérités de la religion chrétienne, qui sont au-dessus de la portée de notre raison ; 2° la cause de cette nécessité, c'est la fin surnaturelle à laquelle l'homme est ordonné et qu'il ne peut connaître par ses lumières naturelles, elle ni les moyens d'y parvenir ; 3° le verset 9 du chapitre second de la première épître aux Corinthiens prouve cette doctrine.

Parcourons successivement ces trois assertions, en étudiant notre texte.

337. La révélation est absolument nécessaire pour nous manifester les vérités de la religion chrétienne, qui sont au-dessus de la portée de notre raison.

Cette assertion ne fut l'objet d'aucune contestation, au sein du Concile. Quelques amendements demandèrent sans doute qu'elle fût supprimée ; mais uniquement pour que le Concile ne se prononçât point contre la nécessité absolue de la révélation des vérités de la religion naturelle (334). Les auteurs de ces amendements étaient donc loin de contester cette nécessité, pour ce qui regarde les données qui dépassent la portée de la raison.

Comment, du reste, contester cette assertion, qui formule une véritable tautologie ? Qui dit qu'une vérité est au-dessus de la portée

ralem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum. I Cor. II, 9 (Constitut. *Dei Filius*, cap. 2).

(1) Document XIV.

(2) Voir la note du n. 331.

de la raison, dit, par le fait même, que la raison est dans l'impossibilité absolue d'arriver, par ses propres forces, à la connaissance certaine de cette vérité, et par conséquent que, pour y arriver, une révélation lui est absolument nécessaire.

Pour le mieux comprendre, voyons ce qui distingue les vérités qui dépassent la portée de notre raison, de celles qui peuvent être connues avec certitude, à la lumière naturelle de la raison. Rappelons-nous donc ce que nous avons dit dans nos articles précédents (art. 55-63), des vérités qui peuvent être connues avec certitude à la lumière de la raison. La certitude de ces vérités peut être démontrée et comprise par la raison de l'homme, en vertu des principes évidents pour l'homme. La démonstration et l'intelligence de leur certitude sont peut-être difficiles, mais elles ne sont pas absolument impossibles à notre raison. Les secours dont notre raison aura besoin pour arriver à la connaissance certaine de ces vérités, ne lui seront donc pas absolument nécessaires, bien qu'ils puissent lui être moralement indispensables. Il est, par exemple, des théorèmes de mathématiques, qui sont difficiles à trouver et à démontrer ; aussi avons-nous eu besoin du secours d'un maître, pour les connaître et nous rendre compte de leur vérité. Cependant, une fois que nous en connaissons les preuves, nous nous les démontrons à la lumière de notre propre raison, et sans nous appuyer sur l'autorité du maître qui nous les a apprises. Bien plus, il n'a pas été impossible au génie de l'homme de se les démontrer une première fois, sans le secours d'aucun maître. Or, les vérités qui ne dépassent pas la portée de la raison, ont toutes le même caractère. Elles peuvent être difficiles, mais elles ne sont pas absolument impossibles à connaître, à la lumière naturelle de la raison. Aussi le Concile du Vatican déclare-t-il que la révélation n'était pas absolument nécessaire, pour que l'homme connût les vérités de la religion naturelle.

Mais il n'en est plus de même des données, dont aucun principe naturel de raison, ni aucune expérience naturelle ne sauraient établir la vérité. Leur connaissance n'est pas seulement difficile ; elle est absolument impossible à la lumière naturelle de la raison humaine. Il n'y aura donc aucun homme, qui puisse les découvrir par ses lumières naturelles, aucun même qui puisse se les démontrer et se rendre compte de leur vérité intrinsèque, après qu'elles lui auront été affirmées. Tel est, par exemple, le mystère d'un seul Dieu en trois personnes.

Des vérités de cette nature peuvent néanmoins être manifestées à l'intelligence humaine ; mais ici-bas cette manifestation ne fera pas comprendre et ne démontrera pas ces vérités par des raisons intrinsèques, comme le professeur de mathématiques démontre un théorème à ses élèves.

Aussi la raison adhérera-t-elle à ces vérités, non comme elle adhère à un théorème démontré, et à cause de leur vérité saisie par elle, mais sur le témoignage et à cause de l'autorité de celui qui les lui manifeste : c'est-à-dire par un acte qui ne peut être qu'un acte de foi.

Toutes ces considérations établissent qu'une révélation est absolument nécessaire, pour que nous connaissions ces vérités avec certitude. Nous ne pouvons, en effet, les connaître avec certitude à la lumière de notre propre intelligence, mais seulement à la lumière d'une autre intelligence à laquelle nous croyons. Pour les connaître, il nous faut donc absolument le témoignage d'une intelligence supérieure à la nôtre.

La révélation chrétienne est donc absolument nécessaire, pour que nous connaissions les vérités supérieures à la portée de notre raison, qui se trouvent renfermées, dans cette révélation.

338. Mais pourquoi la révélation chrétienne contient-elle des données de cette nature ? Cela était nécessaire, répond notre Concile, *parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain.*

Cette déclaration, comme la précédente, n'a été l'objet d'aucune contestation au sein du Concile. Les amendements qui la regardaient ne touchaient pas au fond de la question. Deux amendements qui voulaient de plus amples développements, furent écartés (1). Sur l'avis favorable de la Députation de la foi, on adopta, en congrégation générale, un autre amendement qui demandait qu'au texte du projet : *quæ rationis comprehensionem excedunt*, on substituât : *quæ humanæ rationis intelligentiam omnino superant* (2). La Députation de la foi pensa ensuite que, dans cette dernière rédaction, le mot *mentis* serait préférable au mot *rationis* ; et le Concile ratifia cette manière de voir, dans les votes qu'il émit sur l'ensemble du chapitre et de la constitution.

Nous avons déjà vu que la fin surnaturelle, à laquelle Dieu a bien voulu appeler l'homme, dépasse toutes les ressources et toutes les exigences de la nature humaine, et même de toute nature créée, existante ou possible, attendu que cette fin consiste dans une participation à la vie même de Dieu. Ce n'est pas le moment d'insister sur ce point. Remarquons seulement que, suivant le plan de Dieu, nous recevons dès cette vie, les moyens de parvenir à cette fin, dont nous n'entrons en possession qu'après notre mort. C'est ce que notre Concile exprime, en disant que Dieu a *ordonné* l'homme à la

(1) Documents XIII et XIV, amendements 24 et 25.
(2) *Ibid.*, amendement 26.

fin surnaturelle ; car on est ordonné à une fin, lorsqu'on possède les moyens d'y parvenir.

Puisque ces moyens doivent nous mener à la fin surnaturelle, ils y sont proportionnés et dépassent nos ressources naturelles, de la même manière que cette fin dépasse notre fin naturelle. Ces moyens sont donc surnaturels, non moins que la fin à laquelle ils nous mènent. Ces moyens et cette fin forment donc un ordre de choses, qui dépasse infiniment l'ordre naturel.

D'autre part, la lumière naturelle de notre raison ne peut nous faire connaître ce qui ne rentre point dans l'ordre naturel. L'ordre naturel est constitué, en effet, par ce qui découle de la création ; or notre raison n'a d'autres lumières et d'autres ressources naturelles, que celles qui découlent de la création. Il en résulte que tout ce qui constitue l'ordre surnaturel, dépasse absolument la portée de notre raison, et que rien, dans la nature, ne peut nous manifester les choses qui sont surnaturelles par leur fond.

Il nous est donc absolument impossible de connaître, par les seules ressources naturelles de notre esprit, soit la fin surnaturelle, soit les moyens d'y parvenir. Cette fin et ces moyens sont, comme le dit le Concile, des biens d'ordre divin, qui surpassent tout à fait l'intelligence de l'homme, *quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant*.

Cependant, pour que nous parvenions à notre fin surnaturelle, il est nécessaire que cette fin et les moyens d'y arriver nous soient connus. L'homme n'est pas, en effet, une machine qui atteint, sans conscience et sans liberté, la fin pour laquelle elle a été construite. L'homme est un être intelligent et libre. Or, en lui assignant une fin surnaturelle, Dieu a respecté sa nature et lui a laissé sa liberté. Les actes par lesquels l'homme se dirige vers sa fin surnaturelle, doivent être par conséquent des actes vraiment humains, c'est-à-dire des actes faits librement, avec la connaissance de la fin poursuivie et des moyens employés.

La connaissance de cette fin et de ces moyens nous est donc indispensable ici-bas. D'autre part, cette connaissance nous est absolument impossible sans une révélation. La révélation était donc absolument nécessaire au genre humain, en raison de la fin surnaturelle à laquelle l'homme est appelé.

339. En preuve de l'impossibilité absolue où nous sommes, de connaître notre fin surnaturelle et les moyens d'y arriver, le Concile du Vatican invoque le verset 9 du second chapitre de la première épître aux Corinthiens : *L'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.*

Saint Paul établit en cet endroit que la sagesse, ou science surnaturelle qu'il prêche, a été ignorée des princes de ce monde, c'est-à-dire des savants, des docteurs de la synagogue et des démons eux-mêmes, et qu'elle n'a pu, en conséquence, être connue des apôtres, que par une révélation de Dieu. Il le prouve dans notre verset par l'autorité de l'Ancien Testament. Le prophète Isaïe dit (1) en effet, de l'incarnation et des merveilles qui l'accompagneront : « Depuis le commencement du monde, les hommes n'ont point entendu, l'oreille n'a point ouï, et l'œil n'a point vu, hors vous seul, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent. *A seculo non audierunt, neque auribus perceperunt ; oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te* ».

Saint Paul rappelle cet enseignement d'Isaïe, sans citer textuellement ses paroles. Les biens qui, au temps du prophète, étaient réservés à ceux qui attendaient la venue future de Dieu, sont donnés, au temps de l'Apôtre, à ceux qui aiment ce Dieu incarné. C'est pourquoi le texte de saint Paul porte *diligentibus te*, au lieu d'*expectantibus te*. Le prophète déclarait que l'oreille n'avait point entendu, ni l'œil vu ces biens divins. C'était évidemment une figure pour exprimer que l'intelligence de l'homme ne les avait ni connus, ni soupçonnés. Saint Paul précise la pensée du prophète, en ajoutant que ces biens ne sont pas non plus entrés dans le cœur de l'homme, *nec in cor hominis ascendit*, c'est-à-dire dans sa pensée ; car la langue hébraïque appelle l'intelligence de l'homme, son *cœur*, et cette manière de parler a passé dans le grec du Nouveau Testament.

Saint Paul enseigne donc ici, à la suite d'Isaïe, que l'ordre surnaturel est au-dessus de la portée de l'esprit humain, et le verset cité par le Concile du Vatican établit bien la nécessité absolue de la révélation des vérités relatives à l'ordre surnaturel.

Il est vrai qu'on applique souvent ces paroles de l'Apôtre au bonheur du ciel, que rien ici-bas ne peut nous faire concevoir ; mais elles doivent s'entendre, non seulement de ce bonheur, mais encore de tous les biens surnaturels, auxquels nous participons sur la terre et qui sont l'objet de notre foi ici-bas. C'est le sens qu'elles ont dans Isaïe, où il est question de l'incarnation et des biens qui s'y rattachent ; c'est le sens qu'elles ont dans saint Paul, où il est question des vérités surnaturelles que l'Apôtre enseigne aux chrétiens, grâce à la révélation divine.

C'est aussi le sens qu'elles ont dans le Concile du Vatican ; car il les invoque pour démontrer notre impuissance absolue de connaître naturellement les moyens par lesquels nous sommes ordonnés à la fin surnaturelle, aussi bien que cette fin elle-même.

(1) Isai. LXIV, 4.

Art. 67. — *Le rationalisme et la révélation.*

340. L'Église catholique enseigne qu'une révélation a été donnée aux hommes et qu'elle leur était nécessaire. Le Concile du Vatican a consigné ces enseignements au second chapitre de la constitution *Dei Filius*, ainsi que nous l'avons vu dans nos précédents articles. Mais ces enseignements sont rejetés par ceux qui ne veulent admettre aucune révélation surnaturelle. Ce sont les *naturalistes* ou *rationalistes*, ainsi appelés parce que, suivant eux, l'homme n'a d'autres ressources que celles qu'il tient de sa *nature*, ni d'autres lumières que celles qu'il doit à sa *raison* (art. 18).

Le Concile du Vatican a voulu les condamner dans les canons de notre second chapitre, comme il avait condamné les athées, les matérialistes et les panthéistes dans ceux du premier.

Les rationalistes, matérialistes ou athées, sont encore en cause ; mais comme il en a été question dans le chapitre précédent de notre constitution, nous ne nous occuperons ici que des rationalistes qui reconnaissent l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la *nécessité d'un culte religieux*. Ceux-là admettent cette partie du dogme et de la morale chrétienne, qui n'est point au-dessus de la portée de la raison. Seulement ils prétendent que ces vérités, qui constituent la religion naturelle, n'ont pas été manifestées à l'homme par une révélation.

Les théories rationalistes ont passé par trois phases successives (V. art. 19). Au siècle dernier, les encyclopédistes poursuivaient le christianisme de leur mépris et de leurs railleries, comme une œuvre nuisible et comme le produit de la mauvaise foi. Depuis le commencement de ce siècle, les rationalistes spiritualistes lui ont témoigné au contraire leur respect comme à une œuvre excellente ; mais ils n'ont voulu voir dans ses mystères, que de simples symboles qu'il fallait comprendre ou abandonner, et dans le récit de ses origines surnaturelles, qu'une illusion qui s'explique par l'enthousiasme de ses fondateurs et la crédulité des masses. Enfin une manière de voir qui s'était produite dès le siècle dernier et qui tient à la fois de l'attitude hostile des premiers rationalistes et de l'attitude protectrice des rationalistes de notre siècle, prévaut de plus en plus dans le camp de la libre pensée. Elle réunit les spiritualistes, les panthéistes et les matérialistes, dans un sentiment commun vis-à-vis de la religion chrétienne. Elle consiste à envisager cette religion comme une étape de l'évolution naturelle de l'esprit humain. C'est donc dans l'arsenal de l'évolutionisme, que la libre pensée contemporaine va surtout chercher ses armes, tandis qu'autrefois elle s'en prenait directement au caractère surnaturel de la révélation, et soutenait qu'une

révélation surnaturelle aurait été impossible et pleine d'inconvénients.

341. Le Concile du Vatican a condamné cette double assertion des anciens rationalistes par le second canon (1) de notre chapitre, se réservant de frapper l'évolutionisme religieux au canon qui suit.

« Le second canon, dit Mgr Gasser dans le rapport qu'il fit au nom de la Députation de la foi (2), a été porté contre les déistes, c'est-à-dire contre ces rationalistes de l'ancienne école, dont il reste encore un grand nombre. Comme vous le savez, révérendissimes pères, tous ces déistes donnent de grands éloges à la religion appelée naturelle. Bien plus ils considèrent cette religion naturelle, comme une sorte de charte solennelle de la constitution théocratique ou des rapports de Dieu et de l'homme, et ne pensent pas que Dieu, le souverain maître de toutes choses, puisse s'écarter d'une ligne de cette charte solennelle de la religion naturelle. Ce sont donc ces déistes que notre canon a en vue. »

Le Concile écarta tous les amendements qui auraient fait dévier ce canon de ce but.

Un premier voulait que l'on définît aussi contre les rationalistes, que l'homme peut être élevé à un état surnaturel. Il fut rejeté, parce qu'il sortait du cadre de la constitution, qui s'occupe, non de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel. mais de la lumière qui lui est apportée par la révélation (3).

Un autre amendement voulait qu'on divisât notre canon en deux autres qui condamneraient, le premier ceux qui affirment l'impossibilité, et le second ceux qui affirment l'inutilité de la révélation. La Députation de la foi le fit aussi rejeter (4). « Je le regrette beaucoup, je l'avoue franchement. dit son rapporteur, Mgr Gasser, mais la Députation s'oppose et doit s'opposer à cet amendement. Pourquoi ? Sans doute cet amendement distingue très bien les points condamnés ; mais il se place à un point de vue tout à fait différent du point de vue qui a présidé à la rédaction de notre texte. Notre texte, comme je l'ai dit, condamne les rationalistes de l'ancienne école par le second canon et les évolutionnistes contemporains par le troisième. Le point de vue auquel se place notre texte, ce sont donc les erreurs, ou plutôt les systèmes d'erreurs, contre lesquels portent les canons ; car il n'y est pas question de chaque erreur en particulier, mais on y frappe les systèmes d'erreurs, en les envisageant surtout et directement comme systèmes. Au contraire, le

(1) Si quis dixerit fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur ; anathema sit.

(2) Document XIV.

(3) Documents XIII et XIV, amendement 54.

(4) *Ibid.*, amendement 55.

point de vue auquel se place l'amendement, c'est la possibilité et l'utilité de la révélation. »

Deux autres amendements demandaient qu'on condamnât, non pas ceux qui disent que la *révélation* n'est pas utile, *non expedire*, mais ceux qui disent qu'elle n'est point nécessaire, *non esse necessariam*. Cette rédaction répondait à la doctrine du chapitre, qui enseigne la nécessité de la révélation ; mais elle n'aurait pas porté directement contre la théorie du rationalisme qu'on entendait frapper. Aussi ne fut-elle pas adoptée (1) et le canon resta-t-il sans aucun changement, tel qu'il avait été proposé d'abord par la Députation de la foi.

342. Il en résulte que le système rationaliste visé par le canon est désormais hérétique. On ne peut donc soutenir sans hérésie, qu'une révélation ayant pour objet Dieu et le culte à lui rendre est impossible, ou qu'elle ne convient point. Mais le Concile ne frappe pas les autres erreurs des rationalistes.

Notre canon ne condamne donc pas ceux qui disent qu'il n'est pas nécessaire que Dieu nous fasse des révélations, mais ceux qui prétendent que cela n'est pas expédient, *non expedire*.

Il ne s'occupe pas non plus de la révélation des dogmes chrétiens qui dépassent la portée de la raison, mais seulement de la révélation en tant qu'elle porte sur *Dieu* et le culte à lui rendre, *de Deo, cultuque ei exhibendo*. En effet les rationalistes en cause ne tenaient aucun compte des mystères ; ils n'estimaient que les vérités de la religion naturelle ; c'étaient les seules dont ils revendiquaient le monopole pour la raison.

Notre canon ne parle pas non plus de la possibilité ou de la convenance pour l'homme, d'être instruit de ces vérités par des preuves de raison, mais seulement du secours que la révélation lui apporte pour la connaissance de ces vérités, *per revelationem*. Il n'y a pas, en effet, d'erreur à dire qu'il est possible et qu'il convient que l'homme étudie ces vérités à la manière des philosophes ; la constitution *Dei Filius* a même enseigné la possibilité de connaître Dieu à la lumière de la raison.

Ce qui est défini ici ce n'est pas non plus la possibilité ou l'utilité de la révélation pour un acte de foi en ces vérités, mais sa possibilité et son utilité pour la connaissance de ces vérités ; car tel est le sens exprimé par le mot *edoceatur*. La révélation des vérités d'ordre naturel nous fournit, on le sait, non seulement la matière d'actes de foi qui s'appuient sur l'autorité de Dieu, mais encore la matière d'actes de raison qui nous sont suggérés, au moins quant à leur conclusion, par la révélation. C'est ainsi que connaissant à

(1) *Ibid.*, amendements 56 *a* et 56 *b*.

l'avance la solution d'un problème, il nous est plus facile de trouver la marche à suivre pour le résoudre. Les rationalistes, qui méprisent la foi, ne s'occupent guère que de la connaissance motivée et raisonnée de la religion naturelle. Comme notre Concile visait leurs erreurs, il s'est placé à leur point de vue. Cependant les termes qu'il emploie sont généraux, ils se vérifient dans la foi et dans la connaissance raisonnée.

Il définit donc qu'il est possible et expédient que l'homme soit instruit par la révélation des vérités qui regardent Dieu et le culte à lui rendre.

343. Ce dogme est certainement révélé et pouvait par conséquent être déclaré de foi catholique. Peut-être ne le trouverait-on pas sous cette forme abstraite dans l'Écriture Sainte et dans les documents anciens de la Tradition ; mais il est manifestement renfermé dans la croyance toujours professée par l'Église catholique ; car l'Église a toujours cru que Dieu nous a révélé sa nature et le culte que nous lui devons.

Il suffit que ce dogme soit révélé pour que le Concile du Vatican ait pu le définir : mais comme les rationalistes n'admettent pas l'autorité de la révélation que l'Eglise leur oppose, les apologistes leur démontrent par la raison la possibilité de la révélation.

Puisqu'un homme peut instruire d'autres hommes, en leur manifestant par la parole ou par d'autres signes ce qu'ils ignorent ou même ce qu'ils savent déjà, on ne voit pas, en effet, pourquoi Dieu ne pourrait point lui aussi nous instruire, soit par des paroles et par des signes qui constituent une révélation extérieure, soit par une révélation intérieure qui nous donne la conviction certaine que Dieu nous parle.

Les rationalistes soulèvent, au sujet des mystères et de la prétendue indépendance de la raison humaine, des difficultés que nous aurons à examiner plus tard (ch. IV) ; mais ces difficultés n'ont pas rapport à la doctrine de notre canon, puisqu'il ne parle ni des mystères, ni de l'acte de foi.

Il n'en est pas de même de leurs objections au sujet de l'utilité de la révélation. Du moment, disent-ils, que la raison peut connaître les vérités de la religion naturelle, à quoi bon une révélation de ces vérités. En nous faisant cette révélation, Dieu reconnaîtrait qu'il a fait une œuvre insuffisante, lorsqu'il a créé notre raison ; il favoriserait en outre notre nonchalance et notre paresse.

Nous avons indiqué, à l'article 65, les principes de solution, que les apologistes opposent à ces difficultés diverses.

Nous avons vu que la raison est capable de connaître quelque chose de Dieu et du culte à lui rendre, mais que néanmoins la révélation est nécessaire, pour que tous les hommes puissent connaî-

tre ces vérités sans retard, avec certitude et sans mélange d'erreur. Il est donc utile et même moralement nécessaire que l'homme soit instruit de ces vérités par la révélation. Ajoutons que la raison nous laisse ignorer bien des choses sur Dieu et le culte qui lui convient.

Nous l'avons vu aussi (335), du moment que notre raison laissée à elle-même, serait dans une impuissance morale de bien connaître toutes les données de la religion naturelle, il convenait à la sagesse de Dieu, de venir à son aide et de lui donner un secours qui aurait pu être d'ordre naturel, mais qui en fait consiste dans la révélation surnaturelle. Notre raison suffit à sa tâche, avec ce secours que Dieu lui donne. Comme, d'autre part, ce secours nous est moralement indispensable, on ne peut dire qu'il favorise notre paresse. C'est du reste un fait d'expérience, que les croyants n'exercent pas moins l'activité de leur esprit que les incrédules.

Il n'y a donc aucun inconvénient, mais au contraire beaucoup d'avantages, à ce que l'homme soit instruit par la révélation de ce qui regarde Dieu et le culte que nous devons lui rendre. Les lumières de la raison suffisent à le montrer.

Les avantages que nous tirons de cette révélation sont d'ailleurs affirmés formellement et à plusieurs reprises, soit dans la sainte Ecriture, soit dans les documents de la tradition.

Le Concile du Vatican a été l'écho de cette tradition, en même temps que l'interprète de la saine raison, en définissant contre les rationalistes qu'il est non seulement possible, mais encore expédient, que l'homme soit instruit par la révélation de ce qui regarde Dieu et le culte à lui rendre.

Art. 68. — *L'Evolutionisme en matière de religion et la révélation chrétienne.*

344. Le 3e canon du second chapitre (1), dit Mgr Gasser dans le rapport qu'il fit au Concile au nom de la Députation de la foi (2), « porte, qu'on me pardonne ce mot, contre les *progressionistes* de notre temps. Leur théorie est le dernier et le plus triste produit du panthéisme. Laissant le culte du Dieu vivant et véritable, les progressionistes se sont attachés au culte de l'humanité ; bien plus ils considèrent l'humanité elle-même comme la divinité véritable et absolue. En conséquence, ils prétendent qu'il ne peut se faire

(1) Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere ; anathema sit. (*Constit. Dei Filius*, II, can. 3).

(2) Document XIV.

que l'homme soit élevé à une connaissance surnaturelle de Dieu ; mais ils soutiennent que l'homme est capable d'un progrès indéfini, et cela non par l'action de Dieu, mais par le développement de sa nature. » Ce canon avait donc pour but de condamner le système, que Mgr Gasser appelle *progressionisme*, mais, qui est connu aujourd'hui sous le nom d'*évolutionisme*.

Aussi les pères du Concile écartèrent-ils plusieurs amendements (1), qui en auraient fait une définition de la possibilité de notre élévation à l'état surnaturel, plutôt qu'une condamnation de l'évolutionisme.

Par contre, sur la proposition d'un membre de la vénérable assemblée (2), ils adoptèrent l'addition du mot *perfection*, au mot *connaissance* qui était seul dans le projet de la Députation, et cela. non seulement parce que le parallélisme des deux parties du canon le demandait, mais encore parce que, dit Mgr Gasser (3), les évolutionistes rejettent toute perfection autre que la perfection naturelle, comme ils rejettent toute connaissance autre que la connaissance naturelle.

345. L'évolutionisme consiste à soutenir que par ses seules forces, la nature se perfectionne indéfiniment en produisant sans cesse des êtres de plus en plus parfaits. Il est un évolutionisme partiel qui ne s'applique qu'à une partie des êtres ; mais il est aussi un évolutionisme total, qui s'applique à tout ce qui existe ou existera jamais. C'est de ce dernier évolutionisme qu'il est ici question. Ses partisans n'admettent point que la sphère d'action d'aucune espèce d'être placé dans des conditions favorables, soit aucunement limitée. Suivant eux, la nature la plus humble peut s'élever progressivement à la plus haute perfection : la matière brute peut se transformer par ses propres ressources en animal vivant ; l'animal peut se transformer de même en homme intelligent ; l'intelligence de l'homme à son tour a un domaine sans bornes et il n'est point de vérité à laquelle il lui soit impossible de parvenir.

Cette théorie suppose, ou bien que *le plus peut sortir du moins*. ou bien que la vie appartient au même ordre que la matière brute. l'intelligence au même ordre que les sens, les mystères révélés au même ordre que les vérités de raison, en un mot qu'aucun être ne diffère essentiellement d'un autre être. Les évolutionistes ne reculent devant aucune de ces deux alternatives. Mais ils appuyent de préférence leurs théories sur l'identité et l'unité de tous les êtres : ce qui a valu à leur système le nom de *monisme*, parce qu'il fait déri-

(1) Documents XIII et XIX, amendements 57 et 58.
(2) Document XXIII, réserve 99 bis, t. II.
(3) Document XXIV, réserve 99 bis, t. II.

ver toutes choses d'un seul et même être qui se serait diversifié en se perfectionnant.

346. Indiquons les principales formes qu'a revêtues cette erreur.

C'est le panthéisme hégélien, issu du kantisme, qui a le plus contribué à la vulgariser. « Selon Hégel, dit très bien M. Lefebvre (1), il existe une seule substance, l'être pur, l'absolu, *l'idée*, la *notion*, l'esprit universel, qui est la force productive de toutes choses. *Semblable à un germe, cette force se développe nécessairement*, et, en se développant, elle produit successivement le règne minéral, le règne végétal, le règne animal, l'homme enfin, qui termine le déploiement de la substance éternelle dans la série des êtres, et qui est le siège et l'organe des évolutions ultérieures de l'*idée* ou de l'esprit universel. C'est dans l'homme et par l'homme que l'esprit universel acquiert la connaissance de lui-même ; c'est dans l'homme et par l'homme que la puissance infinie produit ses plus grandes merveilles. En sorte que l'histoire des œuvres de l'homme en tout genre, sur les champs de bataille, comme dans le domaine pacifique de la science, en théologie, en philosophie, en politique, dans les arts et les lettres, n'est autre que l'histoire des évolutions nécessaires de l'esprit universel. Il s'en suit que la science, dans toutes ces branches et dans toutes ces directions, est soumise à la loi nécessaire du progrès qui régit les évolutions de l'idée éternelle. En vertu de cette loi, toutes les religions ont dû naître selon l'ordre où elles figurent dans l'histoire, et toutes sont divines, légitimes et vraies dans leur temps et dans leur lieu ; car chaque religion est une manifestation, une révélation de l'absolu, une des formes que la vérité revêt pendant le cours des siècles. Chaque religion répond aux aspirations de l'homme, elle est le principe suprême, la vérité unique pendant une certaine époque, pendant un *moment* des évolutions divines ; mais elle devient l'erreur dans l'âge suivant... Chaque religion sert de base à la religion qui lui succède, et ainsi toutes les religions, à partir du fétichisme, sont comme autant de degrés, par lesquels le sentiment religieux s'élève jusqu'au christianisme, qui, en se développant, doit devenir la religion universelle. »

Ces théories conquirent toute l'Allemagne. Elles pénétrèrent en France sous le patronage de Victor Cousin, chef de l'école éclectique, et marquèrent de leur empreinte les conceptions des principaux philosophes de cette école, Jouffroy, Damiron, Saisset, Vacherot.

Leur règne durait encore, lorsque le Concile du Vatican tint ses solennelles assises. Aujourd'hui l'hégélianisme et l'éclectisme sont complètement démodés ; mais l'évolutionisme leur a survécu.

(1) *La Controverse*, t. I, p. 755.

347. Seulement de panthéiste, l'évolutionisme est devenu matérialiste. C'est aux données des sciences naturelles et physiologiques, qu'il prétend emprunter ses armes. Le transformisme qui regarde la matière vivante, comme un produit de la matière brute, et les animaux supérieurs, comme les descendants des organismes les plus élémentaires, est appliqué à l'homme. Notre intelligence, qui nous met dans un *ordre* à part au-dessus de tous les animaux, n'arrête point les évolutionistes. Ils en exposent la genèse par les principes de la philosophie sensualiste. A les entendre, les idées morales et religieuses se forment dans l'homme, comme les instincts se forment chez les animaux, par une association mécanique et héréditaire de données purement sensitives. L'homme, qui, aux yeux des hégéliens, était la manifestation du divin dans le monde, n'est plus, aux yeux de ces évolutionistes matérialistes, qu'un animal perfectionné et indéfiniment perfectible.

Les écoles socialistes admettent aussi comme une vérité fondamentale, cette prétendue loi de la perfectibilité indéfinie de l'humanité. Elles l'appuyent, tantôt sur un panthéisme plus ou moins conscient, tantôt et plus souvent sur un matérialisme brutal.

348. Les théories évolutionistes continuent à être appliquées aux diverses religions et surtout à la religion chrétienne. On suit encore dans ses grandes lignes, la synthèse de l'histoire des religions, tracée *à priori* par Hégel ; mais on travaille à en justifier les assertions, par des renseignements qu'on prétend trouver dans les monuments préhistoriques ou dans les livres sacrés des diverses religions. Parmi les auteurs qui se sont livrés à ces recherches, les uns ont voulu démontrer que la première religion de l'humanité avait été le fétichisme. L'apologétique catholique n'a pas de peine à prouver qu'ils n'apportent en faveur de cette opinion, que des hypothèses ou des faits susceptibles d'interprétations opposées. D'autres ont pris pour tâche d'expliquer la formation des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament par des causes toutes naturelles ; nous reviendrons sur leurs théories. D'autres enfin étudient toutes les religions qui ont régné ou règnent dans le monde ; ils en suivent les développements pour constituer une science nouvelle, qu'ils appellent la science des religions. Leurs recherches ne serviront qu'à mettre en une plus grande lumière, le caractère surhumain du christianisme ; mais en ce moment, par des rapprochements superficiels entre les diverses religions, ils s'efforcent d'établir que toutes, sans exception, obéissent aux lois naturelles d'un développement progressif, que le christianisme est né des religions antérieures, qu'il s'est développé et qu'il vieillit suivant ces lois. D'autres enfin, et ce ne sont pas les moins nombreux, cherchent à déterminer quelle sera la religion de l'avenir, celle qui doit remplacer le catholicisme ; car,

suivant eux, le catholicisme se meurt de vieillesse et il ne répond plus aux besoins de l'humanité.

Bornons-nous à ces indications ; car nous ne saurions étudier en détail toutes les formes qu'a prises l'évolutionisme appliqué aux croyances religieuses.

349. Ici-bas, par la foi aux vérités révélées et par la grâce, en l'autre vie par la vision béatifique, Dieu élève l'homme à une connaissance et à une perfection, qui surpassent les ressources et les exigences de sa nature : tel est l'enseignement de l'Église catholique. C'est cette élévation à un état surnaturel, qui est déclarée impossible par l'évolutionisme que frappe notre canon, *hominem ad cognitionem et perfectionem quæ naturalem superet divinitus evehi non posse.*

D'où vient, suivant les évolutionistes, cette impossibilité ? Est-ce de l'impuissance où est la nature humaine de recevoir une révélation de Dieu ? Est-ce des inconvénients qui résulteraient de cette révélation ? Les rationalistes condamnés au second canon et dont nous avons parlé dans notre précédent article le prétendaient ; mais tout autre est le langage de nos évolutionistes. A les entendre, si une révélation et une perfection surnaturelles sont impossibles, c'est parce qu'il n'est point de vérité, ni de perfection, qui dépasse la nature humaine, c'est que par lui-même, *ex seipso*, c'est-à-dire sans aucun secours surnaturel de Dieu, l'homme peut arriver à la plénitude de la vérité et du bien, *ad omnis veri et boni possessionem pertingere posse.* Voilà bien, comme le disait Mgr Gasser, la divinisation de l'humanité.

Mais une objection se présente aux esprits les moins clairvoyants. L'humanité est fort loin de cet idéal qu'on lui présente. L'évolutionisme le reconnaît, aussi n'est-ce pas pour le temps présent qu'il fait ces promesses, mais pour un avenir lointain, *tandem*.

Serait-ce donc pour la vie future ? Non, il n'en saurait être question ; car les évolutionistes matérialistes n'admettent pas l'existence de notre âme, et les évolutionistes panthéistes ne lui accordent pas de survivance personnelle. C'est donc dans la vie présente, que l'humanité devra atteindre la perfection souveraine.

Mais de quelle manière arriverons-nous à l'atteindre ? Il suffit pour cela, répondent-ils, de ce progrès continu, de cette marche constante en avant, *jugi profectu*, qui est la loi de tous les êtres, et en particulier de l'humanité.

Cette loi est une loi physique et nécessaire, à laquelle sans doute les individus peuvent se soustraire dans une certaine mesure, mais à laquelle la race humaine ne saurait échapper.

Néanmoins cette loi est la règle suprême de nos devoirs, *debere*. Travailler au progrès de l'humanité, voilà l'obligation souveraine

de la morale. Il en résulte que l'individu doit être sacrifié à la société, le petit nombre au grand nombre, le petit état au grand état : car ainsi le veut la lutte pour la vie et pour le progrès. Aux forts à vivre et à se développer : aux faibles à périr et à disparaître. *La force prime le droit*, ou plutôt *la force est le droit*, puisque le droit et le devoir ont pour règle le progrès accompli par les ressources de la nature.

Comment concilier cette théorie avec les doctrines religieuses et morales admises aujourd'hui ? Ces doctrines ne sont-elles pas vraies et bonnes ? — Ces doctrines sont vraies et bonnes ; mais les doctrines de l'avenir seront plus vraies et meilleures encore. La vérité et le bien sont en effet choses relatives, qui changent à mesure que l'humanité se transforme et progresse. Ce qui était le vrai et le bien avant l'évangile, n'est plus le vrai, ni le bien dans le monde chrétien ; ce qui est le vrai et le bien dans l'humanité chrétienne, ne sera plus ni le vrai, ni le bien dans le monde de l'avenir. Ainsi parle l'évolutionisme.

Inutile de montrer que ces assertions sont contraires à la révélation et à toute saine philosophie.

PARAGRAPHE II. — **Les sources de la révélation : les Ecritures et les traditions.**

Traduction. — Selon la foi de l'Eglise universelle, affirmée par le saint Concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue dans les livres des Ecritures, et sans écriture dans les traditions, qui ayant été reçues par les Apôtres, de la bouche de Jésus-Christ en personne, ou bien ayant été transmises pour ainsi dire de mains à mains par les Apôtres eux-mêmes auxquels le Saint-Esprit les a dictées, sont parvenues jusqu'à nous (*Conc. de Trente, sess. IV. Décret sur les Ecritures canoniques*). Pour ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils doivent être reçus comme sacrés et canoniques en entier avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du Concile de Trente et contenus dans l'ancienne édition Vulgate latine. Ces livres, l'Eglise les tient pour sacrés et canoniques, non point parce qu'après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Eglise, ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même.

Canon 4. Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Ecriture dans leur intégrité avec toutes leurs parties comme le saint Concile de Trente les a énumérés, ou nierait qu'ils soient divinement inspirés.

Sommaire. — 350. Objet et division.

350. Après avoir parlé de l'existence et de la nécessité de la révélation surnaturelle, le second chapitre de la constitution *Dei Filius* nous fait connaître les sources qui la contiennent. Ces sources sont les Saintes Ecritures et les traditions apostoliques. La constitution ne dit que peu de mots des traditions ; mais elle s'arrête longuement aux Ecritures, qui sont aujourd'hui l'objet d'une foule d'erreurs. Le troisième paragraphe leur est presqu'entièrement consacré et le quatrième s'en occupera encore, puisqu'il traite de leur interprétation.

Le troisième paragraphe, que nous abordons, renferme à leur sujet un triple enseignement : 1° Il affirme que l'Ecriture Sainte est une des sources où nous pouvons puiser la révélation ; 2° Il détermine quel est le canon des Saintes Ecritures, c'est-à-dire quels sont les livres et parties de livres qui forment le corps des Écritures inspirées ; 3° Il expose la nature de l'inspiration des livres saints. Ses déclarations sur ces deux derniers points sont corroborées par la définition du canon quatrième.

Tous les enseignements du Concile du Vatican relativement à la tradition et à la Sainte Ecriture, reproduisent ou développent les deux décrets de la quatrième session du Concile de Trente sur les *Ecritures canoniques* et sur *l'édition et l'usage des livres saints.* D'autre part, la doctrine de ces deux grands Conciles sur les Saintes Ecritures, a été expliquée, confirmée et complétée par l'encyclique *Providentissimus*, que Léon XIII a publiée le 17 novembre 1893 sur les *Etudes bibliques*. Tout en suivant plus spécialement la constitution du Concile du Vatican, nous étendrons donc nos études à ces deux décrets du Concile de Trente et à l'encyclique *Providentissimus.*

C'est pourquoi nous avons placé aux appendices III, IV et V, qui terminent ce volume, le texte de ces deux décrets et de cette importante encyclique. La longueur de ce dernier document n'aurait pas permis d'y retrouver facilement les passages que nous invoquerons. Nous en avons donc distingué les paragraphes par un numéro d'ordre. C'est à ces numéros que se rapporteront nos références.

Comme la matière de ce troisième paragraphe est étendue, nous la diviserons en quatre sections. La première section sera consacrée aux traditions divines ; la seconde, à une comparaison entre les enseignements de ce paragraphe sur la sainte Ecriture et ceux du Concile de Florence, du Concile de Trente et de l'encyclique *Providentissimus* ; la troisième, au canon des Ecritures ; la quatrième, à la nature de l'inspiration.

SECTION I

Les traditions divines.

SOMMAIRE. — ART. 69. — *Le décret du Concile de Trente sur les traditions divines.* — 351. Le Concile du Vatican reproduit le décret de Trente. — 352. Raison et objet du décret de Trente. — 353. Préparation du décret. Catalogue des principales autorités propres à inspirer les pères. — 354. Décret analogue d'un Concile de 1528. — 355. Projet de décret refondu trois fois. Discussions auxquelles il donne lieu. Fallait-il distinguer entre les diverses traditions ? — 356. Fallait-il maintenir au décret, l'expression : *pari pietate et affectu*, qui mettait les traditions sur le même pied que l'Ecriture ? — 357. Fallait-il anathématiser ceux qui violeraient les traditions ou seulement ceux qui les mépriseraient obstinément ?

ART. 70. — *Nature, sources et canal des traditions divines.* — 358. Division. I. *Nature des traditions divines.* — 359. Qu'est-ce que les traditions divines ? — 360. Pourquoi les dit-on non écrites, *sine scripto* ? Sens de ce terme au temps de la discipline du secret. Sens que lui donne notre décret. Autre sens du mot tradition, qui tend à prévaloir depuis le Concile de Trente. — 361. Tous les dogmes révélés sont-ils contenus dans l'Ecriture ? — II. *Sources des traditions divines.* — 362. Elles remontent aux apôtres. — 363. Toute la doctrine chrétienne a-t-elle été enseignée par Jésus-Christ ? — 364. Les apôtres en ont-ils reçu la science complète, le jour de la Pentecôte ? — 365. Cette doctrine a-t-elle été promulguée toute entière par les apôtres ? — 366. Les apôtres en ont-il connu explicitement tous les dogmes ? — 367. III. *Canal des traditions divines* : c'est l'Eglise infaillible.

ART. 69. — *Le décret du Concile de Trente sur les traditions divines.*

351. Nous venons de dire (350) que la Constitution *Dei Filius* consacre seulement quelques mots (1) aux traditions apostoliques. La première rédaction soumise au Concile se contentait même de les mentionner. C'est au cours de la discussion, que la Députation de la foi proposa d'y ajouter quelques explications sur la nature des traditions en cause. Cette addition fut acceptée sans aucune difficulté, attendu qu'elle reproduit textuellement les termes du décret du Concile de Trente sur les écritures canoniques. C'est donc dans ce décret du Concile de Trente et dans les motifs qui dirigèrent ses rédacteurs, que nous allons chercher l'intelligence des termes que la Constitution *Dei Filius* lui a empruntés. Nous rappellerons dans cet article 69, l'histoire de l'élaboration de ce décret par les pères de Trente. Nous en étudierons les enseignements dans l'article suivant.

352. Les catholiques croient que Jésus-Christ a placé à la tête de

(1) Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt. Conc. Trid. sess. IV, *Decr. de can. Script.* (Constitut. *Dei Filius*, ch. II).

la véritable Eglise, une autorité toujours vivante, qui enseigne infailliblement la divine doctrine et la garde à travers les siècles, pure de tout mélange d'erreur. Cela posé, les enseignements que cette autorité propose à leur foi, au nom de Dieu, doivent être regardés comme révélés, alors même qu'ils ne seraient pas contenus dans l'Ecriture.

Parmi les vérités révélées que l'Eglise nous enseigne, il en est donc qui ne sont point dans les livres saints. Ces vérités révélées et non consignées dans l'Ecriture sainte, sont renfermées dans des traditions qui remontent aux apôtres. Telle est la foi de l'Eglise catholique.

On sait que les protestants rejettent l'autorité doctrinale de l'Eglise et qu'ils ne reconnaissent d'autre règle de foi que l'Ecriture sainte. Ils combattent donc les enseignements de l'Eglise sur l'existence et la valeur des traditions apostoliques.

Comme le Concile de Trente fût réuni pour opposer une digue aux erreurs du protestantisme, il convenait qu'il proclamât de nouveau l'enseignement catholique sur un point de cette importance. Il l'a fait, à sa quatrième session, dans son décret sur les livres canoniques de l'Ecriture. Ce décret contient en effet les trois déclarations suivantes relativement aux traditions (1) : 1° les vérités révélées se trouvent dans les traditions aussi bien que dans les Ecritures ; 2° l'Eglise reçoit et vénère ces Écritures et ces traditions avec un égal sentiment de piété et un égal respect, *pari pietatis affectu ac reverentia* ; 3° quiconque mépriserait sciemment ces traditions, tomberait sous l'anathème.

La rédaction de ce décret fut laborieuse. Nous le savions par l'histoire du Concile, de Trente de Pallavicini (2) ; mais on connaît aujourd'hui les péripéties de cette élaboration, avec beaucoup plus de détails, grâce à la publication faite, en 1874, par le P. Theiner, des actes du Concile écrits par Ange Massarello, qui fut secrétaire de l'assemblée (3). Nous utiliserons ces précieux documents, pour

(1) Voir appendice III. Voici la partie du décret qui regarde les traditions : Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus... perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur..... Si quis autem..... traditiones prædictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.

(2) Liv. V, ch. 14.

(3) *Acta genuina SS. œcumenici Concilii Tridentini* ab Angelo Massarello conscripta ; Zagrabiæ (Croatiæ) ; 1874, 2 vol. in-4.

cette étude sur les traditions et aussi pour les articles sur l'Écriture Sainte qui suivront.

353. Ce fut le 8 février 1546, trois jours après leur troisième session, que les pères commencèrent, avec le concours des théologiens du Concile, qui étaient consultés pour toutes les questions dogmatiques, la préparation des décrets de la quatrième session. On décida d'abord qu'on consacrerait un premier décret aux livres canoniques de l'Écriture et aux traditions et qu'on en consacrerait un second aux abus qui existaient au sujet de l'Écriture.

Le 23 mars, fut distribué un catalogue des principales autorités qui affirment l'existence de traditions dans l'Eglise (1). Voici les textes d'Écriture Sainte que nous y lisons : Jérém., XXXI, 33 ; Joan., XX, 30 ; XXI, 25 ; XVI, 12, 13 ; II Joan., 12 ; III Joan., 13 ; I Cor., XI, 2, 34 ; II Cor., III, 2. 3 ; Philip., III, 15 ; IV, 8, 9 ; II Thessal., II, 14 et I Thessal., IV, 2 (2). Les textes de Saints Pères étaient tirés du livre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, attribué à saint Denys l'aréopagite, de saint Irénée, d'Eusèbe, d'Origène, de saint Epiphane, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Basile, de saint Jérôme, de saint Augustin et d'Innocent III.

Parmi ces textes, les éditeurs postérieurs du décret en choisirent trois auxquels ils renvoient en note. Ils semblent être en effet les plus importants de ces documents qui ont inspiré les rédacteurs du décret.

Le premier de ces textes est cette parole de saint Paul (3) : *Gardez les traditions que vous avez apprises, soit de vive voix, soit par notre épître.*

Le second de ces textes est un passage tiré du traité sur le Saint-Esprit de saint Basile (4) et rapporté dans la première partie du décret de Gratien (5). « Des doctrines et des institutions gardées dans l'Église, porte-t-il, les unes sont consignées dans les saintes lettres, les autres nous viennent de la tradition des apôtres qui nous est transmise dans les mystères. Toutes deux ont la même valeur pour la piété ; et personne ne contredira les dernières, s'il a la moindre connaissance des lois de l'Église. Car si nous attaquions ce qui n'est pas écrit, mais seulement pratiqué, nous répudierions l'évangile, et cela dans ses principales parties, ou plutôt nous réduirions la prédication à n'être plus qu'un mot. Par exemple (pour

(1) *Acta genuina SS. Conc. Trident.*, t. I, p. 56-58.

(2) Il y a aussi dans cette liste un texte qui est indiqué comme étant de la seconde épître aux Corinthiens, ch. 11, mais qui n'est point de l'Écriture Sainte.

(3) *II Thess.* II, 4.

(4) *De Spiritu Sancto*, cap. XXVII, n. 66 ; Migne, *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 188.

(5) *C. Ecclesiasticarum*, 5, D. XI.

rappeler d'abord ce qui est plus commun) quelle écriture a appris à marquer du signe de la croix ceux qui ont mis leur espérance au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ? Quelles écritures nous ont enseigné à nous tourner vers le soleil levant pour prier? Quel saint père nous a laissé par écrit les paroles de l'invocation pour consacrer le pain eucharistique et le calice de bénédiction? Nous ne nous contentons pas, en effet, de celles dont l'évangile et les apôtres font mention; mais instruits. non par écrit. mais par tradition, nous en ajoutons avant, et après, d'autres qui ont une grande importance pour les mystères eux-mêmes. Nous bénissons l'eau du baptême et l'huile de l'onction et en outre le baptisé lui-même, et cela en vertu de quelle écriture? N'est-ce pas en vertu d'une tradition cachée et mystérieuse? Bien plus, l'onction même de l'huile, quel écrit nous l'enseigne? D'où savons-nous que l'homme doit être plongé trois fois dans l'eau? Quelle écriture commande la renonciation à Satan et à ses anges, et les autres rites que nous observons dans le baptême? N'est-ce pas là cet enseignement qui n'est point du tout divulgué, mais secret, que nos pères ont conservé, dans un silence paisible, à l'abri de toute curiosité? Ils comprenaient bien en effet que la majesté des mystères est protégée par le secret (1). » Que le lecteur remarque qu'en ce texte. on appelle traditions, non pas seulement ce qui n'est point dans l'Écriture inspirée, mais encore ce qui n'est point écrit dans les ouvrages des pères. Il en est de même dans plusieurs des textes transcrits au catalogue d'autorités distribué aux pères de Trente. Cela s'explique par la loi du secret pratiquée dans la primitive Eglise, et sur laquelle nous reviendrons dans notre prochain article.

Le troisième de ces principaux textes qui ont inspiré le décret du Concile de Trente, est une réponse d'Innocent III, de l'an 1212. rapportée au troisième livre des Décrétales (2). Le pape y enseigne que, dans les paroles de la consécration de l'Eucharistie, les mots *mysterium fidei*, *elevatis oculis in cœlum* et *æterni Testamenti*, qui ne sont pas rapportés par l'Ecriture, viennent des apôtres par tradition, attendu que les apôtres nous ont transmis, sur la doctrine et la vie de Jésus-Christ, bien des choses qui ne sont pas écrites.

354. A la suite de ces textes de saint Paul, de saint Basile et d'Innocent III, les éditions ordinaires du décret de Trente renvoient aussi au cinquième décret sur la foi, du Concile de Sens ou de Paris, tenu contre les luthériens, en 1528, c'est-à-dire à la veille du Concile de Trente. En raison de cette date, ce décret mérite en effet d'être rapproché de celui de Trente, bien qu'il n'ait pas été proposé aux pères

(1) Cette traduction est conforme à l'original grec, dans les parties où elle s'éloigne un peu du texte latin de Gratien.
(2) C. 6 *cum Marthæ, de celebr. missarum.*

de ce dernier Concile, parmi les autorités qui pouvaient inspirer leur définition.

« C'est une pernicieuse erreur, y est-il dit (1), de croire qu'on ne doit rien admettre que ce qui est dans l'Ecriture. Il est, en effet, beaucoup de choses que, par l'intermédiaire des apôtres, Jésus-Christ a transmises aux générations futures, de bouche à bouche et par des entretiens familiers. Quand même on ne les trouverait point expressément dans l'Ecriture, on doit néanmoins y donner une adhésion sans réserve ». Après l'avoir prouvé par des témoignages et des exemples, le décret déclare hérétique et schismatique, quiconque rejette avec obstination tout ce qui n'est point dans l'Ecriture.

255. Le premier projet du décret de Trente fut soumis aux pères du Concile, le 22 mars 1546 (2). En ce qui regarde les traditions, il n'y a qu'une seule différence importante entre ce projet et le texte qui fut adopté : d'après le projet, on anathématisait ceux qui *violeraient* les traditions, tandis que le décret promulgué ne dit anathème qu'à ceux qui les *mépriseraient sciemment*. Cependant ce texte dut passer par trois refontes successives (3), avant d'être voté en session solennelle.

Trois points surtout donnèrent lieu à des discussions.

Le premier était de savoir s'il fallait affirmer non seulement l'existence, mais encore l'autorité des traditions, et s'il y avait lieu de faire une différence entre les diverses catégories de traditions. Il est, en effet, des traditions divines et des traditions purement ecclésiastiques. Il est des traditions qui n'ont pas changé, et il en est d'autres qui sont tombées en désuétude, et cela parfois par la négligence des chrétiens. Quelques pères auraient voulu qu'on distinguât ces diverses espèces de traditions. Ils craignaient qu'en passant sous silence les traditions ecclésiastiques, on ne parût les abandonner. Il leur semblait qu'en ne mentionnant que les traditions en vigueur, le Concile, dont la mission était de rétablir la foi et la discipline, donnait une sorte de consécration à la négligence qui avait fait tomber en désuétude plusieurs anciennes coutumes respectables. La majorité du Concile se prononça néanmoins pour le projet, qui ne parlait que des traditions qui remontent aux apôtres et qui sont parvenues jusqu'à nous. Elle se réserva de revenir, dans ses autres décrets, sur les traditions ecclésiastiques, quand il y aurait lieu. Pour les traditions tombées en désuétude, on fit observer à ceux qui voulaient les remettre en vigueur, que toutes les croyances et les pratiques de l'Eglise primitive, n'avaient pas le

(1) Labbe et Cossart, *Sacrosancta Concilia*, t. XIV, p. 447.
(2) Massarello, *Acta genuina*, t. I, p. 66.
(3) Massarello, *Acta genuina*, t. I, p. 84, 86 et 88.

même caractère : les unes, comme les vérités sur la foi, avaient été laissées par les apôtres pour être perpétuellement gardées ; les autres devaient être temporaires, comme la défense de manger du sang et des viandes suffoquées ; les autres n'étaient que de conseil. Par conséquent, quoi d'étonnant que plusieurs fussent tombées en désuétude ? Quant à celles qui restaient en vigueur, il ne parut ni possible, ni nécessaire d'en dresser le catalogue.

356. *Un second sujet de discussion, c'était* l'expression *pari pietate et affectu*, insérée dans le décret. Plusieurs pères n'admettaient pas qu'on pût demander un *égal* respect pour les diverses traditions, et lorsqu'il eut été réglé que les traditions divines et apostoliques étaient seules en cause, ils auraient voulu qu'on ne les mît point sur le même pied que l'Ecriture. Les autres pères répondaient que les traditions venues des apôtres jusqu'à nous, avaient été dictées par le Saint-Esprit, qu'elles méritaient la même vénération que l'Ecriture, puisqu'elles avaient le même auteur.

On mit la question aux voix. Trente-quatre pères se prononcèrent pour le maintien des mots : *pari pietate et affectu* ; onze demandèrent qu'on y substituât les termes : *simili pietate et affectu* ; trois voulaient qu'on affirmât seulement qu'on leur doit le respect.

La rédaction primitive fut donc maintenue sur ce point dans le second projet distribué au Concile. Ce maintien donna lieu à un incident assez vif, lorsqu'on examina le texte de ce nouveau projet. Naclantus, évêque de Chioggia, dit que cette rédaction lui paraissait *impie*. Plusieurs évêques protestèrent contre une pareille assertion, *disant qu'elle était injurieuse* au Concile. L'un d'eux la taxa même d'hérésie. Naclantus répartit qu'il n'accusait pas le Concile d'impiété, mais exprimait sa manière personnelle de voir. — Il faut donc examiner, déclara le cardinal del Monte, si la rédaction que nous avons votée est impie. Si elle l'est, elle sera retranchée ; dans le cas contraire, l'évêque de Chioggia fera des excuses au Concile. — Oui, qu'on l'examine, reprit Naclantus, qui commença à battre en retraite. Ce que j'ai entendu soutenir, c'est qu'il n'est pas conforme aux sentiments de piété que nous avons pour nos ouailles, de leur imposer un tel fardeau. A moi, il me paraît impie d'accorder à des traditions parfois douteuses, autant de valeur qu'à l'Evangile, de recevoir la tradition selon laquelle on prie tourné vers l'Orient, avec le même respect que l'Evangile de saint Jean. — Croyez-vous pourtant, lui fit observer le cardinal de Sainte-Croix, que la tradition du canon de la messe doit être reçue avec la même piété que les livres saints ? — Oui, comme l'Evangile, répondit Naclantus. — Le Concile fut unanime à blâmer Naclantus d'avoir traité d'impie une déclaration votée par la majorité. Alors Naclantus déclara qu'il n'avait pas eu l'intention d'offenser le Concile,

qu'il était peiné et se repentait de l'avoir fait, et il reçut son pardon avec la bénédiction du cardinal président (1). C'est sans doute à cause de cet incident, que les termes *pari pietate et affectu* furent retranchés du projet, dans la refonte qui en fut faite pour la seconde fois ; mais la majorité demanda qu'ils fussent rétablis (2). Ils reparurent donc dans le décret qui fut voté à la session solennelle, le 8 avril. Ils furent cette fois acceptés par tous les pères, à l'exception du coadjuteur de Bergame. Celui-ci déclara de nouveau qu'il préférait l'expression *simili* ou *æquali pietate et affectu*. L'évêque de Chioggia exprima son adhésion par ces seuls mots : « J'obéirai, *obediam* (3) ».

357. Un troisième terme du premier projet fut combattu avec plus de succès. C'est le mot *violaverit*, dont le maintien aurait fait porter l'anathème final, sur tous ceux qui transgressent les traditions. « Qu'on explique, dit Seripandi, général des Augustins, ce que signifie ce mot *violaverit* ; car les traditions qui sont parvenues jusqu'à nous, nous sont parvenues par écrit, et le décret ne déclare pas quelles elles sont ; on ne pourra donc savoir quand elles seront transgressées (4) ». La majorité des pères partagea ce sentiment ; car, contre onze voix qui en voulaient le maintien, trente-trois en votèrent la suppression (5). On remplaça donc dans le second projet, *violaverit* par *contempserit*. Piccolomini, évêque de Pienza, et Guillaume du Prat, évêque de Clermont, demandèrent alors qu'on précisât si le mépris condamné devait consister en paroles ou en faits. Diego d'Albe, évêque d'Astorga, exprima le désir qu'on anathématisât seulement ceux qui manifesteraient un mépris obstiné pour les traditions. Pour satisfaire à ces vœux, le Concile s'arrêta à la formule : *sciens et prudens contempserit*. Elle n'applique l'anathème qu'à ceux qui mépriseraient extérieurement et obstinément les traditions en vigueur et qu'ils sauraient divines.

Art. 70. — *Nature, sources et canal des traditions divines.*

358. Nous avons suivi dans notre dernier article l'élaboration du décret du Concile de Trente, auquel la constitution *Dei Filius* nous renvoie et auquel elle emprunte ses enseignements sur la tradition. Nous étudierons dans celui-ci, le fond de ces enseignements. Ils se rapportent à la nature, aux sources et au canal de la tradition divine.

359. I. *Nature des traditions divines.* — On appelle *tradition*, ou

(1) Massarello, *Acta genuina SS. Conc. Tridentini*, p. 85.
(2) *Ibid.*, p. 86.
(3) *Ibid.*, p. 69.
(4) *Ibid.*, p. 89.
(5) Massarello, *Acta genuina SS. Conc. Trident*, p. 77.

bien *une croyance, une institution* qui se transmet d'une génération à l'autre, c'est le sens *objectif* du mot ; ou bien sa *transmission* elle-même, c'est le sens actif du mot ; ou bien enfin la chose transmise considérée dans sa transmission, c'est le sens complexe du mot. C'est par ces notions que le savant cardinal Franzelin commence son magistral traité de la *tradition divine*.

Les croyances ou institutions qui se transmettent dans l'Église par tradition, peuvent venir ou bien de Dieu, ou bien de l'Église. Les premières sont appelées traditions *divines*, parce qu'elles ont Dieu pour auteur ; les secondes sont appelées traditions *ecclésiastiques*, parce qu'elles ne remontent pas jusqu'à Dieu, mais qu'elles sont nées dans l'Église.

Nous avons vu dans notre dernier article, que les pères du Concile de Trente n'avaient point voulu faire porter leur décret sur les traditions ecclésiastiques. Il est clair, du reste, par le décret lui-même, qu'il n'y est question que des traditions *divines*. Il n'y a, en effet, que des traditions divines, qui contiennent la révélation au même titre que l'Écriture Sainte, et qui méritent la même vénération qu'elle. L'évêque Naclantus aurait eu raison de traiter le décret d'impie, si ce n'était point pour des croyances et des institutions révélées de Dieu, que ce décret nous impose le même respect que nous portons aux livres saints.

Les traditions dont parlent nos Conciles, ont donc ce caractère, qu'elles ont été, à leur origine, révélées de Dieu : ce sont donc des traditions divines. Mais ce qui donne à une vérité divine ou humaine, le caractère de tradition, c'est son mode de transmission. Pour être traditions, les vérités révélées doivent être transmises autrement que par *l'écriture*, *sine scripto traditionibus :* ce sont les termes employés par nos deux Conciles.

360. Mais cette expression : non écrites, *sine scripto*, pourrait s'entendre et a été entendue dans l'Église, du moins au temps des pères, en trois sens différents ; d'où il est résulté qu'à ce point de vue, le mot tradition a eu trois acceptions différentes.

On a souvent appelé *tradition*, surtout dans les premiers siècles, ce qui n'était pas écrit du tout et ne devait pas l'être. Le décret du Concile de Trente s'inspira, entre autres autorités, d'un texte de saint Basile, que nous avons traduit dans notre dernier article (353), où le mot tradition a ce sens : « Quel saint père, dit ce docteur, nous a laissé par écrit les paroles de l'invocation, pour consacrer le pain eucharistique et le calice de bénédiction ?... N'avons-nous pas une tradition cachée et mystérieuse... qui n'est point du tout divulguée, mais secrète, que nos pères nous ont conservée dans un silence paisible, à l'abri de toute curiosité ». Evidemment la tradition, dont saint Basile parle, est cet enseignement caché qui se donnait aux seuls

baptisés, *sous la loi du secret*. Il avait pour objet les saints mystères et les formules sacrées, qu'on n'écrivait pas et qu'il était, à ce qu'il semble, défendu de transcrire, du moins en diverses églises. « Car, dit saint Basile au même endroit, ce que les non initiés n'ont pas la permission de voir, il n'est pas permis d'en divulguer la doctrine par écrit ». Nous ne pouvons nous arrêter à étudier cette discipline du secret, dont l'existence dans la primitive Église n'est contestée par personne. Faisons seulement remarquer qu'elle donne à beaucoup de textes, qu'on invoque en faveur de la tradition, un sens auquel les auteurs des siècles suivants n'ont pas toujours pris garde. Ainsi on manifestait ces vérités à la foi des nouveaux baptisés, et c'est une des raisons qui faisaient dire, qu'elles n'étaient point transcrites avec de l'encre sur du papier, mais écrites dans leur cœur par le Saint-Esprit. Dans plusieurs documents de l'antiquité chrétienne, et en particulier dans le texte de saint Basile, qui a pu fournir une partie des formules du Concile de Trente, on appelait donc tradition, ce qui se transmettait dans l'Église, sans être aucunement écrit, et même sans pouvoir l'être.

Cette acception du mot tradition tomba en désuétude avec la discipline du secret. Néanmoins dans le style théologique, la tradition continua à être opposée à l'écriture. Seulement, en formulant cette opposition, on n'entendit plus par écriture, que les Écritures inspirées. En ce sens, la tradition se compose des doctrines qui ne sont point consignées dans les Écritures inspirées, bien qu'elles soient ou puissent être écrites dans d'autres livres. C'est le sens, que le Concile de Trente et le Concile du Vatican donnent, dans notre texte, au mot tradition. Ils opposent, en effet, les traditions, aux livres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*.

Les pères du Concile de Trente envisageaient surtout les traditions sous leur aspect objectif. C'est pour cela que plusieurs d'entre eux étaient arrêtés par la difficulté de distinguer les traditions divines des traditions ecclésiastiques.

Depuis lors, le rôle de l'autorité infaillible de l'Eglise dans l'enseignement des vérités révélées, a attiré davantage l'attention des théologiens. Aussi le nom de tradition divine est-il aujourd'hui appliqué de plus en plus, à tous les enseignements de l'Eglise, qu'ils portent ou non sur des vérités consignées dans l'Ecriture. Cette acception n'est pas nouvelle ; car dans la seconde épître aux Thessaloniciens dont s'inspira (353) le Concile de Trente, saint Paul appelle déjà *tradition*, ce que ses lecteurs ont appris, soit par ses discours, soit par sa première épître.

Mais, comme nous l'avons dit, le Concile de Trente, et par conséquent le Concile du Vatican, prennent le mot tradition, dans la se-

conde acception que nous avons indiquée. Ils affirment donc l'existence et la valeur de doctrines révélées, qui ne sont pas consignées dans l'Ecriture, mais seulement enseignées par l'Eglise.

361. Cela n'a pas empêché quelques théologiens (1), comme Bellarmin (2), les frères Wallenbourg (3), le cardinal Newman (4), d'admettre que tous les dogmes nécessaires aux fidèles sont contenus dans l'Ecriture Sainte. Mais ces théologiens affirmaient en même temps que, sans la tradition, l'Ecriture ne suffirait pas à nous donner la certitude de la révélation de ces dogmes (5). Ce qui suppose qu'il y a dans la tradition, des choses que l'Ecriture ne contient pas. Or le Concile de Trente ne dit pas davantage. On pourrait même soutenir, sans mériter aucune censure, que le Concile déclare seulement que la révélation est contenue soit dans l'Ecriture Sainte, soit dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise, sans se prononcer sur la question de savoir si la tradition renferme plus de vérités que l'Ecriture Sainte. De tout temps, en effet, le mot tradition a été appliqué à des vérités contenues dans l'Ecriture. Mais ce sens n'est pas celui qui ressort du texte du décret, ni celui qui était dans la pensée des pères de Trente, ainsi que nous l'avons vu dans notre dernier article. Quoi qu'on en pense, une chose est certaine, c'est que les déclarations de nos deux Conciles visent et condamnent la doctrine des protestants, qui ne veulent admettre d'autre règle de foi que l'Ecriture (352).

362. II. *Sources des traditions divines.* — Les traditions divines, c'est-à-dire celles qui contiennent la révélation, nous sont présentées par le décret de Trente et la Constitution *Dei Filius*, comme remontant toutes jusqu'aux apôtres. Les apôtres ont été en effet, après Jésus-Christ, les promulgateurs de toutes les vérités dogmatiques et morales du christianisme. *Quod* (evangelium), dit le Concile de Trente, *Dominus noster Jesus-Christus proprio ore promulgavit, deinde per suos apostolos, tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ, omni creaturæ prædicari jussit.* Seulement parmi les vérités révélées que les apôtres transmirent à l'Eglise, il en est qu'ils tenaient de la bouche de Jésus-Christ même, *ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ*, et il en est d'autres qui leur furent dictées par le Saint-Esprit après l'Ascension du Sauveur, *aut*

(1) Nous rapportons ces opinions ; mais elles ne nous paraissent pas soutenables. On trouvera dans tous les manuels de théologie les preuves nombreuses qui établissent que l'Ecriture Sainte ne contient pas tous nos dogmes,

(2) *De Verbo Dei*, lib. IV, c. 11, ad obj. 1 et 14.

(3) *Controv. gen.*, tr. VI, *de Testimoniis*, c. 4, n. 14, 15; dans Migne, *Cursus comp. Theologiæ*, t. I, col. 1156.

(4) *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise. Rép. au Dr Pusey.*

(5) Cfr. Franzelin, *de divina Traditione*, 2e édition, th. XIX, p. 233, et Brugère, *de Ecclesia*, pp. 8 et 358.

ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi permanus traditæ. Nos deux Conciles le déclarent dans les textes que nous venons de rappeler.

Mais cet enseignement soulève un grand nombre de questions. Nous allons parcourir les principales très rapidement.

363. Toute la doctrine chrétienne a-t-elle été promulguée par Jésus-Christ lui-même, ou bien le Saint-Esprit donné aux apôtres ajouta-t-il de nouvelles révélations à celles que le Sauveur leur avait manifestées? —L'Evangile nous répond, en rapportant ces paroles du Fils de Dieu : « *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; seulement vous ne pouvez les porter en ce moment. Mais quand viendra le Consolateur, l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité* (1) ». Jésus-Christ n'a donc pas révélé par lui-même à ses apôtres toutes les vérités chrétiennes ; et la raison pour laquelle il ne l'a point fait, c'est qu'avant le jour de la Pentecôte, les apôtres n'étaient point en état de recevoir ces révélations. Par conséquent lorsque Jésus-Christ avait dit à ses apôtres : « *Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* (2) », il entendait parler des seules vérités qu'il avait pu leur enseigner jusque-là, ou bien. s'il pensait à toute la révélation chrétienne, il voulait dire qu'il avait préparé la descente du Paraclet qui la leur manifesterait bientôt (3).

C'est donc le Saint-Esprit qui a instruit complètement les apôtres, soit en illuminant leur intelligence pour leur rappeler et leur faire comprendre les enseignements de Jésus-Christ et ceux de l'Ancien Testament, soit en leur donnant des enseignements nouveaux. Ce double enseignement avait été annoncé par Jésus-Christ en ces termes : « *Il vous enseignera toutes choses et il vous suggèrera tout ce que je vous aurai dit* (4) » ; il est en outre marqué clairement par le texte de nos deux Conciles, qui distingue entre ce que les apôtres avaient entendu de la bouche de Jésus-Christ, et ce qui leur avait été dicté par le Paraclet.

364. Les théologiens se sont demandé si la pleine science des vérités évangéliques, avait été donnée tout entière aux apôtres, le jour même de la Pentecôte, ou si elle leur fut manifestée successivement et suivant les besoins de l'Église naissante ?

Suivant Bannès, le Saint-Esprit leur manifesta toutes les vérités qui appartiennent à la révélation chrétienne, dès le premier moment

(1) Adhuc multa habeo vobis dicere ; sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem (Joann. XV, 12).

(2) Omnia quæ audivi a Patre meo nota feci vobis (Joan. XV, I5).

(3) Voir Cornelius a Lapide sur ces textes.

(4) Ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis (Joan. XIV, 26).

de sa descente sur eux ; mais la plupart des auteurs (1) estiment qu'elles leur furent manifestées successivement. C'est en effet après la Pentecôte et par une vision (2), que saint Pierre apprit la vocation des gentils au baptême. Il semble bien aussi que saint Jean ignorait les vérités qu'il a consignées dans l'Apocalypse, avant d'avoir eu les visions qu'il y rapporte. La promesse faite par Jésus-Christ aux apôtres que le Saint-Esprit leur enseignera toute vérité, est du reste conçue en des termes qui insinuent que l'enseignement du Paraclet revêtira cette forme successive ; car le texte grec porte que ce divin Esprit les mènera comme par la main à la connaissance entière de la vérité, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (3). C'est aussi ce que laisse entendre le texte du Concile de Trente et du Vatican, qui nous représente les apôtres, livrant les traditions à l'Église, à fait que le Saint-Esprit les leur dicte, *aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ.*

365. Quoi qu'il en soit, toutes les vérités qui entrent dans le dépôt de la révélation chrétienne, ont été manifestées aux apôtres, avant la mort de saint Jean. Les deux Conciles de Trente et du Vatican l'affirment, en disant que la révélation est contenue dans les Écritures et les traditions qui nous viennent des apôtres. Le Concile de Trente le déclare plus expressément encore, en appelant les apôtres, la source de *tout* le dogme et de toute la morale chrétienne. Depuis la mort du dernier des apôtres, le temps des révélations qui constituent la véritable religion est donc clos, et Dieu ne fait plus aux hommes que des révélations particulières, qui ne s'imposent point à tout le genre humain. Cette doctrine a été niée par les Montanistes et par divers hérétiques, suivant lesquels la révélation chrétienne devait faire place à une révélation plus parfaite dont le Saint-Esprit serait l'auteur ; mais l'Église a toujours cru que le dépôt des vérités révélées, dont elle a la garde, lui vient tout entier des apôtres et qu'il ne peut être augmenté dans son fond, ni remplacé. L'Écriture enseigne, en effet, que la révélation chrétienne n'aura point de fin, qu'elle ne sera complétée par aucune autre (4) et que les apôtres l'ont donnée au monde dans son intégrité (5).

366. S'ensuit-il que les apôtres ont connu explicitement tous les points que l'Église a définis ou qu'elle définira à travers les siècles?

(1) Suarez, *de Fide*, disp. II, sect, 6, nº 18, et de Lugo, *de Fide*, disp. III, sect. V, nº 67, qui ne sont pas très affirmatifs; Becan, *de Virtutibus theologicis*, c. 3, q. 5, nº 7 ; Franzelin, *de Traditione divina*, 2ᵉ édit., p. 272 ; Mazzella, *de Virtutibus infusis*, nº 555.

(2) Act. X, 10-34.

(3) Joan. XVI, 13.

(4) Hebr. VII, 11 et suiv. ; XII, 27 et suiv. ; Gal. IV, 4 ; Eph. I, 10 ; II Cor. III, 11.

(5) Joan. XIV, 26 ; XV, 15 ; XVI, 13 ; II Tim. I, 13, 14 ; III, 10, 14 : Rom. XV, 12 ; Eph. II, 20 ; Coloss. II, 7 ; Jud. III.

Voici ce que répond la théologie. Il y aurait témérité à penser que la science infuse des apôtres fut inférieure à la science acquise des pères et des théologiens (1) ; mais en manifestant aux apôtres avec une netteté incomparable, les principes nécessaires qui constituent le fond de la doctrine chrétienne, Dieu a pu leur laisser ignorer les applications contingentes qui devaient en être faites à travers les âges. Tel est du moins le sentiment de Suarez (2), du cardinal de Lugo (3), du cardinal Franzelin (4) et d'autres grands théologiens.

367. III. *Canal des traditions divines.* — Un des caractères des traditions divines, c'est qu'elles sont parvenues jusqu'à nous et qu'elles parviendront jusqu'aux générations qui verront la fin du monde, *usque ad nos pervenerunt,* disent nos deux Conciles. Il leur faut pour cela, un canal qui les porte à travers tous les siècles, sans en rien laisser perdre. Ce canal, c'est l'Église de Jésus-Christ. En vertu de son infaillibilité, elle les garde dans leur intégrité, pures de tout mélange d'erreurs, au milieu des générations qui se succèdent. On est donc assuré de trouver toujours dans la doctrine de l'Église, dans ses institutions et ses pratiques, toutes les traditions divines, manifestées tantôt plus, tantôt moins explicitement, suivant les préoccupations et les besoins des diverses époques.

C'est par l'enseignement et la conduite de l'Église, qu'on peut discerner avec une complète certitude les traditions véritablement divines, c'est-à-dire révélées, de celles qui n'ont pas Dieu pour auteur, que ces dernières aient une origine purement humaine, ou qu'elles remontent à des papes, à des évêques, ou même à des apôtres agissant, non comme promulgateurs de la révélation, mais comme simples pasteurs de l'Église. Ce rôle de l'Église dans la transmission et la conservation des traditions divines est capital. Néanmoins on nous permettra de ne point nous y arrêter en ce moment et de laisser dans l'ombre l'élément principal des traditions divines. Si nous agissons ainsi, c'est parce que la suite des constitutions du Concile du Vatican nous amènera à étudier, plus complètement que nous ne saurions le faire ici, l'autorité de l'Église et les diverses formes de son enseignement.

(1) Suarez, *de Fide*, disp. II, sect. 6, n. 10.
(2) *Ibid.*, n. 18.
(3) *De Fide*, disp. III, sect. 5, n. 71, 72.
(4) *De divina Traditione*, 2e édit., th. XXIII, scholion, p, 293.

SECTION II

Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité des Écritures, comparés à ceux des autres Conciles et de l'encyclique Providentissimus.

SOMMAIRE. — ART. 71. — *Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité de l'Ecriture Sainte, comparés à ceux des Conciles de Florence et de Trente.* — 368. Trois enseignements du Concile du Vatican. Les deux premiers, relatifs aux sources de la révélation et au canon des Ecritures, résument les décrets des Conciles précédents. Le troisième, relatif à la nature de l'inspiration, développe la doctrine antérieure de l'Eglise. — 369. La notion de l'inspiration, exposée par le Concile du Vatican, est celle des pères de Trente et de Florence. — 370. Comment et pourquoi elle développe les données du décret de Trente. — 371. Comment et pourquoi elle développe les données du décret de Florence. Conclusion.

ART. 72. — *Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité de l'Ecriture Sainte, comparés à ceux de l'encyclique Providentissimus de Léon XIII.* — 372. L'encyclique s'est placée en présence des erreurs du rationalisme, comme la constitution *Dei Filius*. — 373. Cela ressort de la première, mais surtout de la seconde partie de l'encyclique. — 374. L'ampleur et le but spécial de l'encyclique lui ont fait développer les enseignements du Concile du Vatican sur l'Ecriture. — 375. En quoi elle a développé les enseignements relatifs à l'Ecriture considérée comme source de la révélation. — 376. En quoi elle a ajouté aux enseignements relatifs au canon des Ecritures. — 377. En quoi elle a développé les enseignements relatifs à la nature de l'inspiration.

ART. 71. — *Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité de l'Ecriture Sainte, comparés à ceux des Conciles de Florence et de Trente.*

368. Comme nous l'avons déjà remarqué (350), le troisième paragraphe de notre second chapitre renferme un triple enseignement au sujet de l'autorité des Livres Saints : 1° il affirme que l'Ecriture sainte est une des sources où nous pouvons puiser la révélation (2) ; 2° il détermine quels sont les livres et parties de livres qui forment le corps des Saintes Ecritures (2) ; 3° il explique la nature de l'inspiration des Livres Saints (3). Le quatrième canon cor-

(1) Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus.

(2) Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.

(3) Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo duntaxat quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt (Constit. *Dei Filius*, cap. II).

robore les deux dernières parties de ces enseignements par une définition (1). Parcourons rapidement chacun de ces trois points, en montrant comment notre constitution résume ou complète le décret du Concile de Trente auquel elle renvoie, et aussi le décret du Concile de Florence.

En déclarant que l'Ecriture renferme des vérités révélées, le Concile dit beaucoup moins, que lors qu'il définira son inspiration ; car, considérer simplement l'Ecriture comme renfermant des vérités révélées, c'est la mettre sur le même pied que la Tradition, qui n'est pas écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit. Comme source de la révélation, l'Ecriture n'est pas, en effet, supérieure à la Tradition, puisque les vérités contenues dans la Tradition divine, ne sont pas moins révélées, que celles qui sont exprimées dans la Sainte Ecriture. C'est pour cela que le Concile de Trente professe le même respect pour l'une que pour l'autre (2). Il est même remarquable que ce Concile se contente d'affirmer que les vérités révélées sont renfermées dans l'Ecriture, tandis qu'il s'arrête à démontrer qu'elles sont aussi dans les Traditions. C'est qu'il avait en vue le protestantisme du XVIe siècle, qui admettait l'autorité divine de l'Ecriture Sainte, et rejetait celle de la Tradition. Le Concile du Vatican a reproduit ici le début du texte de Trente. Seulement, comme de notre temps la divinité de l'Ecriture a été rejetée, à son tour, par les rationalistes et même par un grand nombre de protestants, notre constitution a complété le décret de Trente, par des développements sur l'inspiration des Livres Saints, dont nous parlerons tout à l'heure.

Le second enseignement de notre constitution est relatif au canon de l'Ecriture, c'est-à-dire au catalogue des Livres Saints. Le décret de Trente énumère en détail tous ces livres, et les déclare sacrés et canoniques avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont contenus dans l'ancienne Vulgate. On comprend qu'il ait agi de cette manière, puisque les protestants refusaient de reconnaître l'inspiration de plusieurs de ces livres et de quelques-unes de leurs parties. Le Concile du Vatican renvoie à ce décret et le résume sans reproduire le catalogue qu'il contient.

Le troisième enseignement a pour objet la nature de l'inspiration. Les développements donnés par la constitution *Dei Filius* sur ce point, ne se trouvent point dans le décret de Trente. On le comprendra facilement, si l'on se souvient que les protestants du

(1) Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit ; anathema sit (*Ibid.* can. 4).

(2) Sess. IV, *de Canonicis Scripturis*, append. III.

XVIe siècle ne niaient point l'inspiration des Livres Saints et qu'ils exagéraient même la part de Dieu dans leur rédaction.

Ils ont bien changé d'opinion depuis cette époque. Aujourd'hui beaucoup de protestants partagent plus ou moins l'erreur des rationalistes, qui regardent cette rédaction comme toute humaine. Le Concile du Vatican devait donc suppléer sur ce point, au silence du décret de Trente et déterminer par conséquent la nature de l'inspiration des saintes Écritures.

Il l'a fait en rejetant toute notion insuffisante de l'inspiration et en faisant connaître ce qui la constitue essentiellement.

Que l'Eglise approuve un livre humain, que ce livre contienne la révélation sans mélange d'erreur, cela ne fait pas, selon la constitution *Dei Filius*, que ce livre soit sacré et canonique ; il ne le sera qu'autant qu'ayant été inspiré par le Saint-Esprit, il aura Dieu pour auteur et aura été confié comme tel à l'Eglise. Après avoir formulé cet enseignement dans son second chapitre, notre constitution condamne, au canon quatrième, ceux qui nieraient que tous les livres canoniques sont inspirés.

369. Nous avons dit que ces enseignements sur la nature de l'inspiration ne se trouvent point dans le décret de Trente. On s'est demandé pourtant si ce décret avait dit quelque chose de l'existence et de la nature de l'inspiration.

Tous les pères de Trente admettaient certainement la notion de l'inspiration que le Concile du Vatican a développée. Lorsqu'ils déclarèrent dans leur décret, que Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que les livres de l'Ecriture sont sacrés et canoniques, ils comprenaient l'inspiration comme nous le faisons. Pour s'en convaincre, il suffirait de se souvenir d'un décret du Concile de Florence qui les avait guidés (1). Ce décret est celui qui fut porté pour les Jacobites. Il déclare que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont un seul et même Dieu pour auteur, parce que les saints des deux Testaments ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit. *Quoniam eodem Spiritu sancto inspirante, utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur* (2).

Cette observation figurait dans les notes distribuées aux pères du Vatican, avec le *Schema* de notre constitution actuelle. « Au sujet de l'inspiration des livres saints, portait l'une de ces notes (3), on a conservé la doctrine du Concile de Florence et de celui de

(1) Massarello, *Acta Conc. Trid.*, t. I, p. 68 et 70, et Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente*, liv. II, ch. IX, n. 11 et 12.
(2) Labbe et Cossart, *Sacrosancta Concilia*, t. XIII, p. 1266 ; Denzinger, *Enchiridion*, n. 600.
(3) Document VII.

Trente ; et on ne rejette que ce qui est en contradiction ouverte avec eux. En effet, le Concile de Trente (sess. IV), parlant des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, affirme qu'ils ont Dieu pour « auteur », et cela évidemment dans le sens admis par le Concile de Florence dans le décret pour les Jacobites, auquel les pères de Trente se référaient. » Du reste, le texte même de la constitution *Dei Filius* marque plus clairement encore que telle était la pensée des pères de Trente, puisque la doctrine de la nature de l'inspiration est présentée dans ce texte, comme l'explication traditionnelle des termes *sacrés et canoniques*, employés par le Concile de Trente. *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod, etc.*

Aussi Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la foi, déclara-t-il (1) que dans la constitution *Dei Filius, livre canonique* a le même sens que *livre sacré ou inspiré*, et que ce sens a toujours été admis dans l'Eglise, en particulier au troisième Concile de Carthage et au Concile de Florence. Il ajouta que telle avait été aussi la pensée du Concile de Trente, qui n'avait pas insisté sur l'inspiration, parce que la controverse avec les protestants ne le demandait point, mais qui avait suivi le Concile de Florence. Il conclut que certainement on ne saurait invoquer le Concile de Trente pour soutenir qu'un livre canonique n'est pas la même chose qu'un livre inspiré.

Dans son encyclique *Providentissimus* (2), établissant qu'il ne saurait y avoir d'erreur dans l'Ecriture, parce que Dieu en est l'auteur, Léon XIII dit de son côté : « C'est la foi ancienne et constante de l'Eglise, définie par un jugement solennel aux Conciles de Florence et de Trente, confirmée enfin et plus expressément déclarée par le Concile du Vatican ».

370. Cette dernière observation est pleine de justesse ; car le Concile du Vatican a développé et précisé les déclarations des Conciles précédents. En disant que Dieu est l'auteur des deux Testaments, le Concile de Trente n'entendait pas en effet ce mot, dans un sens aussi net que le Concile du Vatican. Cela ressort non seulement des explications ajoutées par ce dernier Concile, mais encore de ce que les pères de Trente présentèrent à peu près sur le même pied, les Ecritures et les Traditions auxquelles ils donnent aussi Dieu pour auteur ; car en disant que les traditions ont Dieu pour auteur, on ne voulait pas exprimer qu'elles sont inspirées. Les pères de Trente n'excluaient point sans doute, ils admettaient même ce que le Concile du Vatican a déclaré, savoir que pour l'Ecriture, *avoir Dieu pour auteur* signifie *être inspiré* ; cependant en disant que les Ecritures ont Dieu pour auteur, ils voulaient surtout affirmer que le fond des Ecritures est révélé.

(1) Document XIV, § 3.
(2) Document V, n. 23.

On a dit que les pères de Trente suivaient le Concile de Florence. Cette observation est juste ; mais qu'on lise les procès-verbaux de leurs travaux (1), et on verra que s'ils ont pris le décret aux Jacobites pour guide, dans la rédaction de la liste des livres saints, ils n'ont guère porté leur attention sur les affirmations de ce décret au sujet de la nature de l'inspiration.

371. Du reste, tout en donnant aux termes « *Dieu est l'auteur de l'Ecriture* », le sens que nous retrouvons dans les textes du Vatican et de Trente, le Concile de Florence se mettait, lui aussi, à un point de vue spécial, bien différent de celui des pères de Trente et du Vatican. Le décret pour les Jacobites, rédigé à Florence, est en effet une sorte de symbole, qui énumère les principales vérités de la foi qui doivent être crues dans l'Eglise.

Ce symbole reproduit presque toujours des décisions des anciens Conciles. Or, en ce qui regarde l'Ecriture sainte, deux choses principalement avaient été déterminées avec plus de précision par ces anciens Conciles. C'était, d'une part, *le canon ou la liste des livres saints*, canon qui, dans les premiers siècles, avait été un objet de controverse ; c'était, d'autre part, un point auquel nous ne pensons guère aujourd'hui, savoir que l'Ancien Testament a eu Dieu pour auteur, aussi bien que le Nouveau.

Du Ier au XIIIe siècle, il y eut, en effet, des hérétiques dualistes, qui regardèrent l'Ancien Testament comme mauvais et comme émané d'un principe mauvais. Bonfrère (2) énumère, parmi les partisans de cette erreur, les Simoniens, les Basilidiens, les Marcionites, les Gnostiques, les Manichéens, les Patriciens, les Bogomilles et les Albigeois. Il n'est donc pas étonnant qu'un grand nombre de Conciles aient défini ou déclaré contre eux, qu'un seul et même Dieu a été l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour ne prendre que les documents rapportés par Denzinger, dans son *Enchiridion symbolorum*, nous trouvons l'erreur en question condamnée par le Concile de Tolède de 447 (3), par le symbole tiré du quatrième Concile de Carthage, imposé par le pape saint Léon IX à l'évêque Pierre et souscrit, au deuxième Concile de Lyon, par Michel Paléologue en 1244 (4), par la profession de foi qu'imposa aux Vaudois le pape Innocent III (5).

Ce devaient être et ce furent ces deux points du canon des Ecritures et de la divinité de l'Ancien Testament, auxquels s'arrêta le décret

(1) Massarello, *ibid.*, t. I, p. 68 et 70.
(2) *In Scripturam Præloquia*, dans Migne, *Cursus comp. Scripturæ*, t. I, col. 15.
(3) Denzinger, n. 121.
(4) *Ibid.*, n. 296 et 386.
(5) *Ibid.*, n. 367.

pour les Jacobites. Ce décret affirme en particulier que les deux Testaments, c'est-à-dire la loi, les prophètes et l'Evangile, ont un seul et même Dieu pour auteur, parce que les saints des deux Testaments ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit. *Quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt.*

Ce texte, on le voit, ne dit pas avec la netteté du décret du Vatican, que c'est à la rédaction des livres que Dieu a présidé ; il déclare plutôt que ce sont les paroles consignées dans les livres saints qu'il a inspirées. Le Concile de Trente, nous l'avons vu, n'est pas plus précis, ou plutôt il est encore moins explicite sur l'inspiration de l'Ecriture, comme écriture, parce que c'est surtout l'autorité de la tradition qu'il se propose de sauvegarder.

Il est donc vrai que tous les Conciles anciens, en particulier ceux de Florence et de Trente, contenaient déjà ce qui est dans la constitution *Dei Filius* relativement à l'inspiration ; mais il est vrai aussi qu'ils ne le contenaient pas avec la clarté et les développements précis, que nous trouvons dans cette constitution.

ART. 72. — *Les enseignements du Concile du Vatican sur l'autorité de l'Ecriture Sainte, comparés à ceux de l'encyclique* Providentissimus *de Léon XIII.*

372. On vient de voir que les divers Conciles qui se sont occupés de l'autorité des Ecritures, ont mis en lumière les aspects de cette vérité, qui répondaient au but poursuivi par chacun d'eux. Les premiers Conciles, dont celui de Florence est comme un écho, déterminent la liste des livres canoniques, et affirment l'égale autorité des deux Testaments contre les sectes dualistes. Le Concile de Trente définit l'égale autorité des diverses parties de la Bible contre les protestants qui contestaient la canonicité de quelques livres et de quelques passages ; il établit aussi contre eux que la tradition est une source de la révélation, aussi sûre que l'Ecriture ; mais, comme les premiers réformés ne niaient pas la divinité de la Bible, il se contente d'en affirmer l'inspiration. C'est au contraire sur l'inspiration et sa nature qu'insiste le Concile du Vatican. Pourquoi ? parce qu'il avait en vue les rationalistes et les protestants modernes, qui refusent tout caractère divin à la Sainte Ecriture.

L'encyclique *Providentissimus* publiée par Léon XIII, le 18 novembre 1893, sur les *Etudes bibliques*, a été inspirée elle aussi par le spectacle des mêmes erreurs rationalistes et protestantes, qu'avaient déjà sous les yeux les pères du Concile du Vatican. Sans doute Léon XIII poursuivait dans son encyclique un but plus spécial que le Concile. Le Concile s'était simplement proposé de déclarer quelle est la doctrine de l'Eglise. Léon XIII voulait encourager les

études bibliques et tracer les règles à suivre dans ces études. Cependant comme la méthode de ces études est déterminée par la doctrine de l'Eglise, l'encyclique avait à revenir sur les enseignements promulgués par le Concile du Vatican. Elle ne pouvait même laisser dans l'ombre le point de vue où s'était placé le Concile du Vatican, c'est-à-dire le point de vue de la défense de la saine doctrine contre les erreurs du rationalisme. C'est en effet du rationalisme, que viennent à peu près tous les dangers, que court aujourd'hui l'autorité des livres saints. C'est donc contre les erreurs du rationalisme, que devaient être mis en garde ceux qui se livrent aux études bibliques. C'est aussi contre ces erreurs, qu'il fallait les exhorter à défendre le texte sacré. Aussi l'encyclique *Providentissimus* s'est-elle placée en face du rationalisme, comme la constitution *Dei Filius*.

373. La première partie expose l'excellence des études bibliques. Elle n'entre pas encore dans les questions contemporaines ; cependant elle se sert déjà d'arguments qui portent indirectement contre le rationalisme. Elle montre en effet l'excellence de ces études, par le soin avec lequel elles ont toujours été cultivées dans l'Eglise. Or cette démonstration renverse une des accusations répandues contre l'Eglise par le rationalisme, à la suite du protestantisme, celle qui consiste à dire que l'Eglise a négligé l'étude de la Bible.

La seconde partie de l'encyclique est relative à la méthode à suivre dans les études bibliques. C'est ici que Léon XIII entre dans le vif des applications actuelles. Aussi, dès le début de cette seconde partie, présente-t-il le rationalisme, comme le péril à redouter et l'ennemi à combattre. « Maintenant, dit-il (1), le développement de notre sujet Nous amène à vous entretenir, Vénérables Frères, des meilleures méthodes à employer pour l'organisation de ces études. Mais il importe de reconnaître d'abord quel genre d'adversaires nous pressent, en quels artifices, en quelles armes ils se confient. — En effet, autrefois la lutte était entre nous et ces hommes, qui s'appuyant sur leur jugement privé, et répudiant les traditions divines et le magistère de l'Eglise, avaient soutenu que l'Ecriture est l'unique source et le juge suprême de la foi ; aujourd'hui, c'est aux rationalistes que nous avons affaire. Fils pour ainsi dire et héritiers des premiers, appuyés de même sur leur propre sens, ils ont rejeté absolument jusqu'à ces restes de foi chrétienne qu'ils avaient reçus de leurs pères. En effet pour eux il n'existe ni révélation, ni inspiration, ni écriture divine ; à les entendre, il n'y a en tout cela que

(1) Appendice V, n. 12. La traduction de l'encyclique *Providentissimus* que nous donnons dans cet article et les suivants est empruntée aux journaux *Le Prêtre* et *Le Monde*. Nous l'avons comparée au texte original et retouchée. Le lecteur trouvera en tête de l'appendice V, une analyse sommaire de l'encyclique *Providentissimus*.

des artifices et des ouvrages humains..... Ces erreurs monstrueuses, qui renversent, croient-ils, l'inviolable vérité des divines Ecritures, ils les imposent comme les décrets infaillibles d'une certaine science nouvelle, la *science libre* ».

Après avoir montré comment cette prétendue science cherche à faire pénétrer partout ses découvertes mensongères, l'illustre pontife poursuit (1) : « Voilà, vénérables Frères, de quoi émouvoir et enflammer le zèle de tous les pasteurs. Il faut qu'à cette nouvelle *science prétendue* (2), nous opposions cette antique et vraie science que l'Église a reçue du Christ par les Apôtres ; il faut que, dans ce combat acharné, l'Écriture Sainte voie se lever des champions bien armés pour sa défense ». On comprend donc que dans la seconde partie de son encyclique, en traitant de la méthode des études bibliques, Léon XIII ait développé les mêmes points, auxquels s'était arrêté spécialement le Concile du Vatican : l'autorité historique des livres saints et la réalité des miracles et des prophéties bibliques, qui sont affirmées au chapitre III de la constitution *Dei Filius* ; les règles à suivre dans l'interprétation des livres saints, qui fait l'objet du quatrième paragraphe de notre chapitre II ; enfin la nature de l'inspiration, dont traite spécialement le troisième paragraphe qui nous occupe. L'illustre pontife insiste en effet sur les deux premiers de ces points. dans une première section relative à l'enseignement de l'introduction biblique et de l'exégèse. Il insiste sur le second, dans une seconde section relative à la défense de la Bible.

374. Néanmoins l'encyclique *Providentissimus* a ajouté quelque chose aux enseignements du Concile du Vatican, non seulement sur ces trois questions de l'autorité historique, de l'interprétation et de l'inspiration des Écritures, mais encore sur les sources de la révélation et le canon des livres saints, questions qui sont aussi l'objet de notre troisième paragraphe.

Ce développement apporté aux déclarations et définitions de la constitution *Dei Filius*, tient à deux causes faciles à comprendre.

L'ampleur de l'encyclique a permis à Léon XIII de s'étendre sur des points, que le Concile du Vatican ne pouvait qu'indiquer ou qu'il a dû passer complètement sous silence, à cause de la sobriété de ses affirmations. C'est ainsi que Léon XIII consacre la première partie de son encyclique (3) à démontrer, par diverses preuves et notamment par la conduite de l'Église, l'excellence des études bibliques, et par conséquent l'excellence de la Bible. C'est ainsi encore qu'il explique, dans la seconde partie, comment il faut expliquer les passages de la Bible qui touchent à des questions de science ou d'his-

(1) *Ibid.*, n. 13.
(2) I Tim. VI, 20.
(3) Appendice V, n. 4-11.

toire profane. Il est clair que le Concile ne pouvait entrer dans ces détails, avec la méthode qu'il s'était composée.

La seconde cause du développement donné aux enseignements du Concile par Léon XIII, tient au but spécial de son encyclique. Ce but (373) était de recommander les études bibliques et de tracer les règles à suivre dans ces études. Or, nous l'avons dit, pour tracer ces règles d'une façon utile et pratique, le pape se trouvait amené à préciser et à développer la doctrine de l'Église sur l'Écriture. Comment imprimer une direction à l'enseignement exégétique, sans fixer les principes relatifs à l'interprétation des saintes lettres? Comment déterminer la méthode à suivre pour défendre l'autorité divine de la Bible, sans fixer jusqu'où va cette autorité?

Nous verrons plus loin ce que l'encyclique enseigne relativement à l'autorité historique et à l'interprétation des livres saints. Bornons-nous à signaler ici ce qu'elle a ajouté aux enseignements du Concile du Vatican, par rapport aux trois points dont parle le troisième paragraphe de notre second chapitre. Ces trois points sont, on s'en souvient, les sources de la révélation, le canon des Écritures et la notion de l'inspiration.

375. L'encyclique *Providentissimus* rappelle, dès son entrée en matière, la déclaration du Concile du Vatican au sujet des deux sources de la révélation, qui sont les traditions non écrites et les livres des Écritures sacrées et canoniques (1). Elle développe ensuite de deux manières cette déclaration, en ce qui regarde l'Écriture. Elle explique en effet tout d'abord, à la suite des saints pères, que Dieu a mis ses oracles et ses paroles dans les Écritures, comme il les a mis dans la bouche des prophètes, du Christ et des apôtres, et que ces Écritures divines sont par conséquent comme des lettres adressées au genre humain par le Père céleste (2). Elle indique ensuite plus loin les plus importantes vérités que renferment les livres saints. En effet, après avoir rappelé comment le témoignage des saintes lettres a été invoqué par Jésus-Christ lui-même (3), ainsi que par ses Apôtres (4), elle poursuit (5) : « Nulle part ceux qui ont à exposer aux savants, comme aux ignorants, la doctrine de la vérité catholique, ne trouveront sur Dieu, le bien suprême et souverainement parfait, et sur les œuvres qui nous révèlent sa gloire et sa bonté, une matière plus riche et de plus amples enseignements. Quant au Sauveur du genre humain, quoi de plus fécond et de plus expressif, que ce que nous présente le tissu de la Bible

(1) Appendice V, n. 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, n. 4.
(4) *Ibid.*, n. 5.
(5) *Ibid.*, n. 6.

entière ; c'est avec raison que saint Jérôme a déclaré que « ignorer les Écritures, c'était ignorer Jésus-Christ (1) ». C'est de ces Écritures, en effet, que nous voyons ressortir son image vivante en quelque sorte et animée, d'où se répandent au loin, avec une puissance merveilleuse, le soulagement de nos maux, l'excitation aux vertus et les invitations de l'amour divin. En ce qui concerne l'Eglise, si fréquente s'y voit la mention de son institution, de sa nature, de sa mission, de ses dons ; si nombreuses et si fortes s'y produisent les preuves en sa faveur, que le même saint Jérôme a pu dire en toute vérité : « Quiconque a été fortifié par les témoignages des Écritures, celui-là est le rempart de l'Eglise (2) ». Que si l'on cherche des règles pour la formation de la vie et des mœurs, c'est encore là que les hommes apostoliques trouveront les plus larges et les plus efficaces secours : prescriptions pleines de sainteté, exhortations empreintes à la fois de douceur et de force, exemples remarquables de toutes sortes de vertus ; et à tout cela se joignent, au nom de Dieu lui-même et par sa propre parole, la promesse des récompenses et la menace des peines éternelles ».

376. L'encyclique *Providentissimus* a rappelé aussi (3) ce que le Concile du Vatican enseigne du canon des Saintes Écritures. Elle n'a point développé le fond de ces enseignements ; car les déclarations faites (4) au sujet de la Vulgate et des autres versions de la Bible, ne tendent pas à déterminer quelles sont les parties canoniques des Écritures. Cependant Léon XIII ajoute une observation importante à celles du Concile du Vatican, c'est que l'autorité de toutes les parties de l'Écriture ne saurait être établie complètement, sinon à l'aide du magistère infaillible de l'Eglise. Cette observation amène l'illustre pontife à faire une autre remarque également utile, au sujet de la distinction à établir entre l'autorité divine et l'autorité au moins humaine et historique de la Bible. Après avoir parlé de l'interprétation des livres saints, il continue en effet en ces termes (5) : « Il est un autre travail pourtant et non moins important que difficile, c'est d'établir très solidement l'autorité intégrale de ces livres eux-mêmes. Ce résultat ne pourra être assuré dans sa plénitude et son universalité, que par le propre magistère vivant de l'Eglise... Mais parce que l'autorité divine et infaillible de l'Eglise trouve elle-même un appui dans l'autorité de l'Ecriture Sainte, il faut avant tout établir la valeur au moins humaine de cette dernière ».

(1) *In Is. Prol.*
(2) *In Is.*, LIV, 12.
(3) Appendice V, n. 23.
(4) *Ibid.*, n. 10 et 15.
(5) *Ibid.*, n. 19.

377. Mais c'est surtout au sujet de la nature de l'inspiration, que l'Encyclique *Providentissimus* a développé et éclairci la doctrine du Concile du Vatican. Elle a, en effet, précisé la notion exposée par ce Concile, en marquant plus nettement (1) le rôle de Dieu et le rôle des écrivains sacrés dans la composition des Saints Livres : le rôle de Dieu, qui, par une vertu surnaturelle, excite et pousse les écrivains sacrés à écrire, et les assiste pour qu'ils écrivent tout ce qu'il leur commande et cela seulement ; le rôle de l'écrivain, qui, sous la motion et l'assistance de Dieu, se forme une conception exacte de ce que Dieu lui ordonne d'écrire, veut l'écrire fidèlement et l'exprime en des termes appropriés et d'une infaillible justesse. Dans aucun document émané du Saint-Siège ou d'un Concile, l'action de Dieu n'avait été jusque-là analysée avec ce détail et cette précision. L'encyclique tranche même une question importante, sur laquelle certains théologiens semblaient hésiter : c'est qu'en donnant cette impulsion qui pousse l'écrivain sacré à écrire, Dieu lui fait connaître nettement tout ce qu'il lui demande d'écrire, *ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet recte mente conciperent*, de telle sorte qu'on pourra être sûr non seulement que les Livres Saints ne contiennent pas d'erreur, mais encore que l'écrivain sacré ne s'est jamais trompé, *nefas omnino fuerit concedere sacrum ipsum errasse auctorem* (2). De cette notion de l'inspiration, découlent deux conséquences, qui n'avaient pas non plus été aussi nettement formulées par le Concile du Vatican et sur lesquelles Léon XIII s'est arrêté assez longuement, à cause de leur portée pratique ; c'est qu'il n'y a absolument aucune erreur dans les assertions inspirées par Dieu aux auteurs sacrés, et qu'il n'est point non plus de parties de l'Écriture, auxquelles l'inspiration ne s'étende (3). « Il ne sera jamais permis, dit-il (3), ou de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Écriture, ou d'accorder que l'écrivain sacré se soit trompé ».

L'encyclique *Providentissimus* a donc apporté de très précieux développements à la doctrine du Concile du Vatican sur l'inspiration de la sainte Écriture.

(1) *Ibid.*, n. 24.
(2) *Ibid.*, n. 22.
(3) *Ibid.*, n. 21-25 et 28.
(4) *Ibid.*, n. 22.

SECTION III

Le canon des Ecritures (Les livres saints. Leurs parties. Autorité de la Vulgate).

SOMMAIRE. — ART. 73. — *Le canon des saintes Ecritures et l'autorité des livres deutéro-canoniques.* — 378. Inspiration et canonicité. — 379. Le canon des Ecritures, d'après le Concile de Trente. — 380. Le canon d'après le Concile de Florence. — 381. Les livres deutéro-canoniques. — 382. Autorité inférieure qui leur est attribuée par quelques pères, en particulier par saint Jérôme, et par divers auteurs jusqu'au Concile de Trente. — 383. Cela n'empêchait pas l'Eglise de les traiter comme canoniques. — 384. Si divers auteurs leur accordent moins d'autorité, ce n'est pas qu'ils leur attribuent une inspiration d'ordre inférieur, c'est que leur canonicité paraissait moins incontestable. — 385. Le Concile de Trente définit l'égale autorité de tous les livres inscrits au canon. — 386. On ne saurait plus soutenir l'ancienne opinion formulée par saint Jérôme.

ART. 74. — *Histoire de la formule « cum omnibus suis partibus », employée par le Concile du Vatican et par celui de Trente, dans leurs décrets sur l'autorité des livres saints.* — 387. Le Concile du Vatican a donné à cette formule le même sens que celui de Trente. — 388. Quelles sont les parties deutéro-canoniques des livres saints ? — 389. Le premier projet du décret de Trente ne parlait pas des parties de l'Ecriture. — 390. Le cardinal Pacheco demande qu'on y mentionne les parties deutéro-canoniques de saint Luc et de saint Jean. Cette demande est rejetée par la majorité des pères. — 391. Un nouveau projet joint à l'indication des évangiles, les mots : *prout in Ecclesia leguntur.* Il est critiqué parce qu'il semble rejeter les passages dé l'évangile, qui ne se lisent point dans la liturgie. — 392. Un nouveau projet fait suivre l'énumération de tous les livres de l'addition : *prout in vulgata editione habentur.* Cette formule est développée dans le décret définitif. — 393. Cette formule tranche la question des parties deutéro-canoniques, par la conduite infaillible de l'Eglise catholique et par la pratique de l'Eglise latine qui se servait de la Vulgate.

ART. 75. — *Quelles sont les parties des livres saints, dont la canonicité est de foi ? Principales opinions émises par les auteurs catholiques.* — 394. Objet de la question. — 395. Opinion qui a compris ces parties de toutes les assertions de la Vulgate. — 396. Opinion de Bellarmin : ce seraient les parties de la Bible, insérées dans la liturgie. — 397. Opinion de Franzelin : ce seraient les parties directement dogmatiques ou morales. — 398. Opinion de Vercellone : ce seraient les parties deutéro-canoniques rejetées par les protestants. — 399. Opinion du chanoine Didiot : ce seraient les passages d'une certaine importance.

ART. 76. — *Quelles sont « les parties » des Livres saints, dont la canonicité est de foi ? Sentiment qui paraît le plus conforme à la pensée des pères de Trente.* — 400. D'après les actes du Concile, ces parties sont des textes de l'importance des passages deutéro-canoniques des Evangiles. — 401. La règle *prout legi consueverunt.* — Différence entre l'autorité que l'Eglise accorde aux pratiques courantes. — 403. La formule *prout legi consueverunt*, tient compte non seulement du fait de la lecture des parties des Livres saints, mais encore de l'autorité qu'on leur attribuait en les lisant. — 404. Elle donne pour règle de la canonicité des parties de Livres saints, la pratique et la croyance commune dans l'Eglise. — 405. Elle prend cette croyance, telle qu'elle est en vigueur depuis assez longtemps. — 406. Cette règle doit concorder avec celle que le Concile tire aussi de la présence dans l'ancienne Vulgate. On remet à l'article suivant la question de l'autorité de la Vulgate. — 407. Justification du sens que nous avons donné à

ART. 73. — *Le canon des Saintes Ecritures et l'autorité des livres deutéro-canoniques.*

378. Le Concile du Vatican (1) appelle sacrés et canoniques, les livres qui sont inspirés. Il n'y a donc point de livre canonique, qui ne soit sacré et inspiré. Cependant la canonicité d'un livre n'est pas la même chose que son inspiration ; car la notion qu'exprime le mot canonicité, n'est pas la même que celle qu'exprime le mot inspiration.

En effet, ce qui fait l'inspiration d'un livre, c'est, comme nous le verrons, qu'il a Dieu pour auteur ; et ce qui fait sa canonicité, c'est qu'il est placé par l'Eglise dans le *canon*, c'est-à-dire dans le catalogue des livres inspirés.

379. La constitution *Dei Filius* a défini quels sont les livres canoniques de l'Ecriture Sainte. Cependant, comme l'énumération de ces livres avait été faite au XVIe siècle par le Concile de Trente, le Concile du Vatican s'est contenté de nous renvoyer au décret de Trente qui la contient. Voici la partie du décret de Trente qui renferme cette énumération (2). « Le Concile a pensé qu'il y avait lieu d'adjoindre à ce décret le catalogue des livres saints, afin que personne ne puisse avoir de doute au sujet des livres qui sont reçus par le Concile lui-même. Ce sont les suivants. Pour l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse. c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique. les Nombres, le Deutéronome ; Josué. les Juges. Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, le premier livre d'Esdras et le second qui est dit de Néhémie ; Tobie, Judith, Esther, Job, le psautier de David en cent cinquante psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique. Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, deux livres des Machabées, le premier et le second. Pour le Nouveau Testament, les quatre évangiles selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean ; les actes des apôtres écrits par saint Luc l'évangéliste ; les quatorze épîtres de l'apôtre saint Paul : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens,

(1) Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensentur, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt (Constitut. *Dei Filius*, ch. II). — Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit ; anathema sit. (*Ibid.*, can. 4).

(2) Sess. IV, décret *de canonicis Scripturis*. Voir append. III.

aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, à Philémon, aux Hébreux; les deux épîtres de l'apôtre saint Pierre, les trois de l'apôtre saint Jean, celle de l'apôtre saint Jacques, celle de l'apôtre saint Jude et l'apocalypse de l'apôtre saint Jean. Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques ces livres en entier avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et qu'ils sont contenus dans l'ancienne édition latine de la Vulgate ».

380. C'est le décret du Concile de Florence aux Jacobites (1) qui a servi de canevas à celui de Trente (2), que nous venons de citer. Il convient donc d'indiquer les principales différences qui distinguent ces deux décrets. Le décret de Trente dit : *Psalterium davidicum centum quinquaginta psalmorum*, tandis que le décret de Florence portait : *Psalmi David* ; le décret de Trente dit : *quatuor evangelia secundum Mathæum, Marcum, Lucam et Joannem*, tandis que le décret de Florence portait : *Quatuor evangelia Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis* : le décret de Trente place les Actes des Apôtres après les évangiles et en attribue la rédaction à saint Luc, tandis que celui de Florence les mentionne sans nom d'auteur avant l'Apocalypse ; enfin, différence beaucoup plus importante, le décret de Trente oblige sous peine d'anathème, de recevoir tous ces livres avec toutes leurs parties comme sacrés et canoniques, tandis que le décret de Florence déclare que l'Eglise reçoit et vénère tous ces livres des deux Testaments, parce que les saints des deux Testaments ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit (369, 371).

Le canon du Concile du Vatican renouvelle l'anathème du décret de Trente dans les mêmes termes ; il anathématise en outre ceux qui nieraient que les livres canoniques sont inspirés.

381. Parmi les livres énumérés dans le décret de Trente, il en est qui ont été constamment regardés comme inspirés, par toute l'Eglise. On les a appelés *proto-canoniques*. Mais il est aussi des livres qui n'ont pas toujours été regardés comme inspirés, par toutes les Eglises. On les a nommés *deutéro-canoniques*. Ce sont, pour l'Ancien Testament, ceux que nous ne possédons point dans les Bibles hébraïques, c'est-à-dire Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées ; pour le Nouveau Testament, l'Epître aux Hébreux, l'Epître de saint Jacques, la 2e de saint Pierre, la 2e et la 3e de saint Jean, celle de saint Jude et l'Apocalypse. Il y a aussi dans l'Ancien et le Nouveau Testament des fragments deutéro-canoniques ; mais ce n'est pas le lieu de nous en occuper.

(1) Labbe, *Concil.* Paris, 1672, t. XIII, p. 1206.
(2) Voir Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, p. 48 à 89, en particulier p. 59 et 60, où on établit l'autorité du décret pour les Jacobites.

L'histoire du canon dans les diverses Eglises de l'Orient et de l'Occident a été tout récemment étudiée en détail par le P. Cornély (1) et par M. l'abbé Loisy (2).

Sans entrer dans les détails de cette histoire, je me contenterai de faire remarquer que c'est le canon de l'Eglise romaine, qui est devenu celui de toute l'Eglise catholique, que chaque église rangeait parmi les livres inspirés tous ceux qu'elle lisait comme tels dans sa liturgie, et que dès le Ve siècle toutes les Églises catholiques de l'Orient, aussi bien que de l'Occident, lisaient déjà tous les livres de notre canon actuel.

382. Mais certains pères et certains théologiens n'en continuèrent pas moins, jusqu'au Concile de Trente, à accorder une moindre autorité aux deutéro-canoniques, ou du moins à quelques-uns d'entre eux.

Ce sentiment avait été admis par plusieurs pères des églises d'Orient, au temps où ces livres n'y étaient pas encore reçus. Mais ce fut surtout saint Jérôme qui donna quelque crédit à cette opinion, dans les écoles d'Occident jusqu'au XVIe siècle. On y lisait en effet ses prologues sur l'Ecriture Sainte, qui étaient joints à la Vulgate, dont on se servit dans toute l'Eglise latine, à partir du VIIIe siècle. Or son *Prologus galeatus* sur l'Ancien Testament, porte expressément que les livres de la Bible hébraïque appartiennent seuls au canon, et que les autres sont apocryphes (3). Dans sa préface sur les livres de Salomon, saint Jérôme ajoute que l'Eglise lit ces livres sans les recevoir parmi les écritures canoniques; qu'ils servent à l'édification du peuple, mais non à la démonstration des dogmes (4).

Rien d'étonnant que nous retrouvions les mêmes assertions dans saint Grégoire le Grand, Alcuin, Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, et après le Concile

(1) *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, 1885, t. 1, diss. 1, p. 19-228.

(2) *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, 1890, et *Histoire du canon du Nouveau Testament*, 1891.

(3) .... Hic prologus, Scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libris quos de hebræo vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum. Igitur Sapientia, quæ vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Syrach liber, et Judith, et Tobias, et Pastor (le pasteur d'Hermas, qui avait été admis par quelques Eglises) non sunt in canone. Machabæorum primum librum, hebraicum reperi. Secundus græcus est ; quod ex ipsa quoque phrasi probari potest (S. Hieronymi *Prologus galeatus*, imprimé ordinairement en tête des éditions de la Vulgate).

(4) Sicut Judith et Tobiæ et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit ; sic et hæc duo volumina (Sapientiam et Ecclesiasticum) legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam (S. Hieronymi *Præfatio in libros Salomonis*, imprimé aussi d'ordinaire en tête des éditions de la Vulgate).

de Florence, dans saint Antonin, Alphonse Tostat et Cajetan (1).

383. S'ensuit-il que ces livres n'étaient pas regardés comme inspirés, par l'Eglise qui les lisait aux fidèles? En aucune façon, saint Jérôme lui-même les traite sans cesse d'Écritures divines. Etait-ce, comme le pense M. l'abbé Loisy (2), par crainte de froisser les sentiments du public? Nous ne l'admettons pas. Etait-ce, comme le pense Franzelin (3), parce que le saint docteur préférait la foi pratique de l'Eglise à sa manière de voir personnelle? Il semble que cette interprétation explique sa conduite; car en déclarant que les livres non admis par les Hébreux, ne sont pas canoniques, qu'ils sont apocryphes, saint Jérôme entend dire seulement qu'ils ne sont pas au canon juif, ou que leur inspiration n'est pas incontestable. Mais l'opinion personnelle de saint Jérôme importe assez peu ici; car alors même qu'on admettrait l'interprétation de M. l'abbé Loisy, on devrait reconnaître que dans sa liturgie et ses actes publics, l'Eglise traitait ces livres en livres inspirés; que par conséquent en tout ce que saint Jérôme aurait dit de contraire à cette pratique de l'Église, il aurait parlé non en docteur de l'Eglise, mais en docteur privé ou plutôt en simple critique. La tradition s'exprimant par la pratique universelle de l'Eglise, était une proclamation permanente de l'inspiration des livres deutéro-canoniques.

Cette tradition continua à s'affirmer. Ceux mêmes des théologiens qui répétaient les formules de saint Jérôme, ne cessèrent pas de reconnaître que l'Eglise traitait les deutéro-canoniques en livres inspirés.

384. Reste à savoir en quel sens ces auteurs accordaient aux deutéro-canoniques une autorité inférieure à celle des proto-canoniques? M. l'abbé Loisy semble croire que c'est en ce sens qu'ils attribuaient aux deutéro-canoniques une inspiration d'ordre inférieur. Mais rien ne nous paraît justifier cette manière de voir. Les auteurs en question ne se sont pas toujours exprimés avec toute la netteté désirable; mais voici le fond de la pensée, sinon de tous ces auteurs, du moins de la plupart d'entre eux. A leur sens, l'inspiration des proto-canoniques était absolument certaine et définie comme telle par l'Eglise; on pouvait donc se servir des proto-canoniques comme de documents incontestables, pour établir et pour défendre le dogme catholique. L'inspiration des deutéro-canoniques n'avait pas la même certitude : on pouvait la contester. L'Eglise, en les plaçant au canon, avait surtout été guidée par des considérations pratiques; elle avait

(1) Voir Loisy, ouvrages cités; Cornély, *op. cit.*, n. 50 et 51; Vigouroux, *Manuel Biblique*, 6e édition, t. I, p. 91, et Franzelin, *de Divinis scripturis*, th. XIII et XIV.

(2) *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, p. 110-120.

(3) *Ibid.*, 2e édition, p. 118 et s.

suivi l'opinion la plus probable, mais sans imposer cette opinion par un jugement doctrinal à la croyance des fidèles. Il en résultait que les deutéro-canoniques pouvaient servir à l'édification des fidèles, mais qu'ils n'avaient pas l'autorité incontestable des proto-canoniques. Ainsi pensaient ces auteurs. Voilà pourquoi saint Jérôme semble ne pas accepter l'autorité des deutéro-canoniques pour ce qui le regardait, tout en les traitant en livres inspirés comme l'Eglise le faisait. Voilà pourquoi saint Thomas (1), tout en affirmant l'entière autorité des deutéro-canoniques, admet cependant qu'elle peut être contestée. C'est aussi pour cela, si je ne me trompe, que Cajetan pensait que les affirmations des Conciles et des saints pères devaient être soumises aux réserves posées par saint Jérôme au sujet des deutéro-canoniques (2). Léon XIII est tout à fait favorable à notre interprétation dans son encyclique *Providentissimus* ; car il dit que les pères et les docteurs ont été unanimes à penser que toutes les parties authentiques de l'Ecriture avaient été également inspirées, *a divino æque esse afflatu* (3).

Telle était donc la pensée des papes et des Conciles antérieurs au Concile du Vatican, lorsqu'ils donnaient la liste des livres reçus par l'Eglise comme canoniques, sans déclarer formellement que leur autorité était égale. Il en était ainsi en particulier du décret de Florence, qui, après avoir affirmé que Dieu est l'auteur de l'Ancien Testament aussi bien que du Nouveau, se contenta de dresser comme incidemment la liste des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament que l'Eglise recevait : *Utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur* : *Quinque Moysis*, etc. En effet, du moment qu'il mêlait dans cette énumération les deutéro-canoniques aux proto-canoniques, ce Concile donnait à entendre que l'Eglise ne faisait entre eux aucune différence. Cependant il ne le définissait pas. C'est pourquoi l'opinion de saint Antonin, de Tostat et de Cajetan n'était point regardée comme hérétique, ni même comme évidemment erronée.

385. Le Concile de Trente fut amené à se prononcer sur les livres saints, de manière à ne laisser aucun doute sur la valeur de chacun d'eux. Il résolut, en effet, de déclarer, dès le commencement de ses travaux, sur quelles autorités il s'appuyait pour affirmer les dogmes de la foi et condamner les hérésies (4). Les protestants rejetaient les deutéro-canoniques. Le Concile devait dire s'il reconnaissait à ces livres une pleine autorité pour établir le dogme, ou bien si, comme

(1) *Sum theol.*, I p., q. 89, a. 8.
(2) Voir Franzelin et Cornely, *loc. cit.*
(3) Appendice V, n. 25.
(4) Sess. IV, Décr. *de canonicis Scripturis* (V. appendice III) et Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, p. 48 ; *cfr.* p. 49.

saint Jérôme et les quelques auteurs dont nous venons de parler, il ne leur accordait qu'une autorité inférieure propre à édifier les fidèles.

Ce fut la première question qu'il se posa dans l'élaboration de son décret sur les *Écritures canoniques*. Plusieurs pères auraient voulu que l'on admît la distinction faite par saint Jérôme entre les livres authentiques et canoniques, qui fournissent des bases incontestables au dogme, et les livres simplement canoniques, propres seulement à instruire les fidèles. Mais après de vives discussions, la plupart des pères se prononcèrent, à la congrégation du 15 février 1546, contre cette distinction ; ils demandèrent qu'on adoptât la liste des livres saints promulguée au Concile de Florence et qu'on affirmât que tous ces livres méritent un égal respect (1).

Le projet de décret rédigé conformément à ces vœux fut soumis, à trois reprises successives, aux membres de la vénérable assemblée. A chaque nouvelle discussion, les partisans de l'opinion favorable à la distinction de saint Jérôme, la remirent en avant. Les généraux des Ermites et des Servites auraient voulu qu'on évitât au moins de frapper d'anathème ceux qui n'admettaient pas tous les livres énumérés (2) ; le cardinal de Trente demandait qu'on mît les deutéro-canoniques à la fin de la liste, pour reconnaître une supériorité aux proto-canoniques (3). Mais la majorité maintint toujours sa manière de voir et notre décret fut voté à la session du 8 avril 1546, qui était la quatrième.

Tout ce qui est dit dans ce décret au sujet de l'Ecriture Sainte, va à l'encontre de l'opinion de saint Jérôme, qui avait subsisté jusque-là. Non seulement le décret énumère les livres saints, en mélangeant les deutéro-canoniques aux proto-canoniques, comme l'avaient fait les documents antérieurs ; il affirme encore que tous les livres sont reçus par l'Eglise, avec un égal respect, et que le Concile se servira de leurs témoignages pour établir le dogme et la morale. Enfin, et surtout, il condamne avec anathème, c'est-à-dire comme hérétique, quiconque ne recevrait pas tous ces livres, non seulement comme canoniques, mais encore comme sacrés. Nier l'inspiration de l'un ou l'autre des livres énumérés, ou admettre que cette inspiration est contestable, n'est donc plus désormais une opinion, c'est une erreur, ou plutôt c'est une hérésie.

La définition du Concile de Trente a été renouvelée par le canon du Concile du Vatican, qu'on a lu en note, en tête de cet article ; elle y a été encore accentuée en ce que ce canon déclare hérétiques, ceux qui nieraient que tous les livres canoniques sont inspirés.

386. Aussi aucun théologien catholique n'a-t-il suivi le sentiment

(1) Massarello, *ibid.*, p. 48 à 53.
(2) *Ibid.*, p. 69, 70, 77, 81 et 86.
(3) *Ibid.*, p. 69, 70.

de Melchior Cano (1), qui regarde la négation de la canonicité de Baruch et des autres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, non comme une hérésie, mais comme une erreur qui touche à l'hérésie. A combien plus forte raison devons-nous rejeter le sentiment de Jahn qui, au commencement de ce siècle, a prétendu que le Concile de Trente n'avait pas condamné l'opinion qui plaçait l'autorité des proto-canoniques au-dessus de celle des deutéro-canoniques (2).

M. Loisy dans son savant ouvrage sur l'*Histoire du canon de l'Ancien Testament*, se montre pourtant assez favorable à ce sentiment de Jahn. Il croit qu'on échapperait à la condamnation des décrets de Trente et du Vatican, en attribuant aux deutéro-canoniques, une inspiration d'un ordre inférieur à celle des proto-canoniques.

Le Concile du Vatican n'admet et ne définit qu'une espèce d'inspiration, et rien ne donne le droit de penser que l'étendue de l'inspiration est moindre dans les deutéro-canoniques, que dans les proto-canoniques.

Art. 74. — *Histoire de la formule « cum omnibus suis partibus », employée par le Concile du Vatican et par celui de Trente, dans leurs décrets sur l'autorité des Livres saints.*

387. Nous avons vu, dans notre dernier article, quels sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, que le décret du Concile de Trente, renouvelé par la constitution *Dei Filius*, avait enjoint sous peine d'hérésie de recevoir pour sacrés et canoniques.

Mais notre constitution ne se contente pas de déterminer le catalogue des livres saints ; elle définit qu'ils sont canoniques en entier avec toutes leurs parties, comme ils sont contenus dans l'ancienne édition latine de la Vulgate.

« Nous déclarons, dit Mgr Gasser dans le rapport qu'il fit en congrégation générale au nom de la Députation de la foi (3), nous déclarons quels sont les livres sacrés ou canoniques : ce sont nommément ceux qui sont énumérés dans le décret du Concile de Trente sur les Ecritures canoniques ; et quant à ces livres considérés en eux-mêmes, ce sont ceux que la Vulgate latine contient, en entier, avec toutes leurs parties ».

Un père ayant proposé (4) de mettre dans la constitution, que la Vulgate, dont il y était parlé, était celle qui a été éditée par Clément VIII, et cela afin d'enlever tout doute au sujet de quelques

(1) *De locis theologicis*, lib. II, c. 9.
(2) Voir Cornely, *op. cit.*, n. 53.
(3) Document XIV.
(4) Document XIII, amendement 29.

versets, qui manquent dans certains manuscrits, et ont été reçus dans la Vulgate de Clément VIII ; Mgr Gasser dit que cet amendement ne pouvait être admis, que la Vulgate mentionnée dans notre texte était la même que le Concile de Trente avait déclarée authentique, et non celle qui avait été éditée ensuite par ordre de Clément VIII. Il ajouta que la Vulgate déclarée authentique à Trente et les corrections faites par les Souverains Pontifes après le Concile, étaient choses différentes et ne devaient pas être confondues, d'autant que la préface de l'édition de la Vulgate de Clément VIII reconnaît que cette édition n'est point parfaite (1). La plupart des pères du Vatican votèrent conformément à la proposition faite par Mgr Gasser, au nom de la Députation de la foi.

Le Concile du Vatican a donc entendu par parties des livres saints, la même chose que le Concile de Trente. Or, dans le rapport que nous venons de citer. Mgr Gasser dit encore que le but du Concile de Trente, était de défendre l'Ecriture contre les protestants, qui supprimaient complètement certains livres saints du canon, et qui voulaient aussi supprimer diverses parties des livres qu'ils recevaient (2).

388. Les parties que les protestants rejetaient ont reçu, comme les livres qu'ils abandonnaient, le nom de deutéro-canoniques. Les parties deutéro-canoniques de l'Ancien Testament sont, dans les livres écrits en hébreu, les passages que nous ne possédons pas en cette langue, c'est-à-dire les sept derniers chapitres d'Esther (X, 4 à XVI) ; la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise (Daniel III, 24 à 90) ; l'histoire de Suzanne et celle de Bel et du dragon (Daniel XIII et XIV). Les parties deutéro-canoniques du Nouveau Testament sont les parties des livres proto-canoniques du Nouveau Testament, qui n'ont pas toujours été admises unanimement dans l'Eglise. Celles que les protestants et même quelques catholiques faisaient difficulté d'admettre, au temps du Concile de Trente, sont, d'après les actes de ce Concile (3), la conclusion de saint Marc (Marc. XVI, 9-20), l'apparition de l'ange et

(1) Document XIV, amendement 29.

(2) *Ibid.* Concilio Tridentino res erat cum protestantibus, qui quosdam libros sacros expungebant ex canone, et quoad alios libros quasdam partes saltem ex libris illis expunctas esse volebant. Proinde mens Concilii Tridentini nulla alia erat, quam ut enuntiaret, quod omnes libri veteris et novi Testamenti recensiti, prout vulgata latina habentur integri, sacri et canonici habendi sint.

(3) Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, p. 72. Ainsi que nous le verrons, le rédacteur des questions rapportées en cet endroit des actes, semble avoir cru que ces parties deutéro-canoniques formaient chacune, un chapitre des évangiles : le dernier de saint Marc, le 22e de saint Luc et le 8e de saint Jean.

la sueur de sang de l'agonie (Luc XXII, 43-44) et l'histoire de la femme adultère (Joan. VII, 53 à VIII, 13).

On range de même parmi les parties deutéro-canoniques du Nouveau Testament, le récit du mouvement imprimé à l'eau de la piscine de Bethsaïde par un ange (Joan. V, 4), le verset des trois témoins célestes (I Joan. V, 7) et Matth. XVI, 2, 3 ; mais il ne semble pas que les pères de Trente aient pensé à ces passages.

389. On a beaucoup étudié ce qui, dans les actes du Concile de Trente, regarde les parties des livres canoniques. Cependant je ne crois pas que personne ait remarqué les étapes successives, par lesquelles notre texte a passé avant d'arriver à sa rédaction définitive. C'est que nous ne possédons que la première et la dernière rédaction de ce texte. Mais les observations faites à son sujet dans les discussions auxquelles il donna lieu, nous sont de sûrs garants des remaniements divers qu'il subit.

Les pères de Trente examinèrent, dans les congrégations générales du 12, du 15 et du 26 février 1546, les matières qui devaient entrer dans leur décret sur les Écritures canoniques. Une commission composée de six pères fut chargée de le rédiger (1). Il n'avait pas été question jusque-là, des parties deutéro-canoniques des divers livres. On avait même statué qu'on s'en tiendrait à la liste de livres, promulguée par le Concile de Florence. Aussi le projet de décret rédigé par cette commission, ne disait-il rien des parties de chaque livre. Après avoir énuméré les livres reçus au canon de l'Eglise, il se terminait ainsi : *Si quis autem libros ipsos et traditiones ipsas violaverit ; anathema sit* (2).

390. Ce projet fut distribué le 22 mars (3) ; chaque père fut invité à le transcrire et à l'étudier à fond (4).

On en commença la discussion, à la congrégation générale du 27 mars.

Le premier opinant fut le cardinal Pacheco, évêque de Jaen. Il dit qu'il désirait que le décret fît mention de certaines particules (*particulæ*) de saint Luc et de saint Jean, dont l'autorité était contestée, non seulement par les protestants, mais encore par quelques catholiques. Saraceni, archevêque de Matera, l'un des rédacteurs du projet, lui répondit qu'on n'en avait point parlé, parce qu'il avait été décidé qu'on ne mettrait aucune différence entre les parties de l'Écriture et qu'on suivrait le Concile de Florence ; que les rédacteurs n'avaient point voulu donner aux faibles occasion d'hésiter,

(1) Massarello, *Acta Concilii Tridentini*, t. I, p. 51-60.
(2) *Ibid.*, p. 66.
(3) *Ibid.*
(4) Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini collectio*, t. VII, 2e partie, p. 17.

en se prononçant expressément sur ces passages de saint Luc et de saint Jean ; qu'ils avaient pensé qu'on pourrait plus tard s'en occuper dans un décret spécial (1).

Les procès-verbaux de la congrégation ne mentionnent aucune autre observation sur ce point ; mais ils nous apprennent que, tout en louant le décret projeté, on y demanda un grand nombre de modifications diverses.

Aussi pour arriver à une solution, crut-on nécessaire de distribuer aux membres du Concile, des questions précises, auxquelles chacun d'eux devrait répondre à la congrégation suivante, par un *placet* ou par un *non placet*. Ces questions furent rédigées par une nouvelle commission qui en posa quatorze. La seconde et la troisième de ces questions étaient relatives au point soulevé par le cardinal Pacheco. La rédaction de ces deux questions montre qu'on n'avait point parlé encore des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Elle donne en outre lieu de supposer que le rédacteur regardait les passages deutéro-canoniques des évangiles, comme formant chacun un chapitre distinct.

Voici ces deux questions :

2. Comme quelques-uns ont mis en doute des particules (*particulis*) des évangiles, savoir le dernier chapitre de saint Marc, le 22e chapitre de saint Luc et le 8e de saint Jean, est-ce que dans la réception des livres des évangiles, notre décret doit ou non faire mention expresse de ces parties (*partes*) et ordonner de les recevoir avec les autres ?

3. Ou bien faut-il, pour assurer le même résultat, *ut huic rei provideatur*, exprimer dans le décret même, le nombre des chapitres des évangiles ? (2).

A la Congrégation générale du 1er avril, chaque père fut appelé à répondre à ces questions. Les avis furent assez divers. Nous nous contenterons de transcrire la réponse du cardinal Pacheco, qui avait le premier demandé la mention de ces parties, celle de l'archevêque de Matera qui lui avait fait connaître le sentiment des rédacteurs du projet de décret, et celle de Vigerio, évêque de Sinigallia, qui exprima la pensée de la commission qui avait rédigé les questions.

« Pour les fragments des évangiles, dit le cardinal Pacheco, qu'on les reçoive tous, comme l'ont fait les autres Conciles ; qu'on mentionne les chapitres contestés, mais qu'on n'indique pas le nombre de tous les chapitres des évangiles. »

« Le décret me plaît comme il est, dit l'archevêque de Matera ; quant aux fragments des évangiles, qu'on fasse comme le Concile de Florence ».

(1) Massarello, *Acta Concilii Tridentini*, t. I, p. 71.
(2) *Ibid.*, p. 72.

Vigerio, évêque de Sinigallia, demanda que les fragments de l'évangile ne fussent pas indiqués dans le décret mais dans les actes, et qu'on ne marquât point non plus le nombre des chapitres (1).

Après que tous les pères eurent exprimé leur manière de voir, ils votèrent sur chaque question. La mention des fragments des évangiles fut demandée par 17 voix et repoussée par 34. L'indication du nombre des chapitres fut demandée par 3 voix et repoussée par 43. 6 pères s'abstinrent de se prononcer sur ce second point (2).

391. Après ce vote, le décret fut retouché. On crut avoir trouvé le moyen de satisfaire tout le monde, dans une formule suggérée par Philos Roverella, évêque d'Ascoli (3).

On joignit à l'indication des évangiles, les mots : « *Evangelia prout in ecclesia leguntur* ». Cette apposition tendait à affirmer l'autorité des parties deutéro-canoniques des évangiles, sans les mentionner expressément.

Le décret ainsi amendé fut lu et discuté à la congrégation générale du 5 avril. C'est une objection faite dès le début de la discussion par le cardinal Madruce, évêque de Trente, qui nous révèle ce changement apporté au décret. « Une première chose me déplaît dans ce décret, dit-il, c'est que les évangiles y sont reçus, comme ils sont lus dans l'Eglise : la raison en est, je pense, qu'on veut qu'il n'y ait plus désormais aucun doute au sujet des particules de saint Luc et des autres évangélistes qui ont été l'objet de quelques hésitations ; mais cette formule a un inconvénient : nous semblons ne plus admettre l'Evangile tout entier, attendu qu'on ne lit point dans l'Eglise toutes les parties de l'Evangile (4) ». Il se plaignait ensuite, comme nous l'avons vu à notre article précédent (385), de ce qu'on ne mettait aucune différence entre les livres proto-canoniques et les autres. L'avis du cardinal de Trente fut approuvé par quelques membres, pendant que la plupart acceptaient la rédaction proposée. Jean Salazar, évêque de Lanciano, proposa une autre formule.

Au lieu de : *Evangelia prout in ecclesia leguntur*, il demanda qu'on mît : *prout in ecclesia acceptantur* (5). Ce terme *acceptantur* devait, à son avis, marquer clairement qu'il ne s'agissait pas uniquement des passages qui avaient place dans la liturgie, comme le croyait le cardinal de Trente, mais de tous les passages reçus par l'Eglise.

392. Le décret fut une seconde fois corrigé et soumis aux congrégations particulières appelées *classes*. Massarello nous a laissé le

(1) *Ibid.*, p. 73 et 74.
(2) *Ibid.*, p. 77.
(3) *Ibid.*, p. 74.
(4) *Ibid.*, p. 84.
(5) *Ibid.*

récit de ce qui se passa dans celle qui était présidée par le second légat du pape, Marcel Cervini, cardinal de Sainte-Croix.

Dans cette troisième rédaction, on avait accompagné l'anathème porté contre ceux qui ne recevraient point tous les livres pour sacrés et canoniques, de cette addition, *prout in vulgata editione habentur*. Le cardinal Cervini fit observer que cette addition marquait bien. qu'en définissant que tous ces livres sont *canoniques*, on déclarait non qu'ils étaient du canon des Juifs, mais qu'ils sont du canon reçu par l'Eglise.

Ce fut sans doute à la suite des discussions qui eurent lieu dans cette congrégation particulière et dans les autres qui se tinrent en même temps, que cette formule appliquée à tous les livres : *prout in Vulgata editione habentur*, fut développée de cette manière : « *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit ; anathema sit* ».

393. Par cette rédaction à laquelle on s'arrêta, on résolvait la question des parties canoniques, non seulement pour les évangiles qui, à ce qu'il semble, avaient d'abord été seuls mis en cause, mais encore pour tous les livres saints. On marquait que ce n'étaient pas seulement les parties lues dans la liturgie, comme le croyait le cardinal de Trente, mais les livres entiers, *libri integri*, avec toutes leurs parties. *cum omnibus suis partibus*, qu'on déclarait canoniques. Enfin, comme quelques unes de ces parties faisaient difficulté, on donnait la règle suivant laquelle on devait les accepter. Cette règle, c'était la conduite de l'Eglise catholique qui les lisait, et leur présence dans l'ancienne Vulgate dont l'Eglise romaine se servait depuis des siècles.

Ainsi apparaissait. comme nous le montrerons à l'article 76, l'autorité sur laquelle le Concile appuyait sa décision. C'était l'autorité infaillible de l'Eglise, qui, relativement au point en question, ne s'était pas seulement exercée dans les documents conciliaires qui contenaient le catalogue des livres saints, mais encore dans la pratique quotidienne de l'Eglise universelle qui avait employé toutes les parties de ces livres.

Si l'on oubliait que cette pratique est infaillible aux yeux des catholiques, on pourrait, avec M. Vernes (1), accuser le Concile de Trente et les Conciles antérieurs, d'avoir procédé d'une façon empirique ; mais si l'on se souvient du dogme de l'infaillibilité perpétuelle de l'Eglise, le procédé de ces Conciles ne paraît plus empiri-

(1) Article sur l'*Histoire du canon de l'Ancien Testament* de M. l'abbé Loisy, publié dans la *Revue critique* et transcrit par M. le chanoine Magnier dans son *Etude sur la canonicité des Ecritures*, p. 9.

que, mais théologique. Ceux qui sont protestants et rationalistes, comme M. Vernes, se trouvent réduits aux règles de la critique des textes. Les catholiques ne méprisent pas ces règles ; mais la conduite de l'Eglise universelle leur en fournit une autre, qui est plus sûre pour la foi, et qui permet de résoudre des problèmes que la critique ne résoudra jamais.

ART. 75. — *Quelles sont les « parties » des livres saints dont la canonicité est de foi? Principales opinions émises par les auteurs catholiques.*

394. Il nous paraît important de bien préciser tout d'abord le point qui est en cause. Il ne s'agit pas en ce moment de savoir jusqu'où s'étend l'inspiration des livres saints, ni dans quelle mesure cette inspiration nous garantit l'exactitude des mots et des assertions de la sainte Ecriture. C'est une question que nous aborderons plus tard. Le problème qui se pose à nous est celui-ci. En vertu des décrets de Trente (1) et du Vatican (2), les catholiques sont dans l'obligation d'accepter les livres saints en entier avec toutes leurs parties, *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus*, tels que l'Eglise catholique a coutume de les lire et qu'ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur*. Les parties en question sont donc les éléments constitutifs de ces livres, elles possèdent par conséquent la canonicité reconnue par l'Eglise à ces livres, elles entrent dans le corps de la Bible divine et peuvent être invoquées comme étant de l'Ecriture sainte. Cependant l'ancienne Vulgate et les textes que l'Eglise catholique a lus depuis les temps apostoliques en hébreu, en grec ou en latin, nous offrent un assez grand nombre de variantes. Quelques-unes de ces variantes, qui ont pris le nom de passages deutéro-canoniques, sont même assez considérables. Nous les avons énumérées (388) dans notre précédent article. Or voici ce qu'on se demande. La déclaration faite à Trente et renouvelée au Vatican, qu'il faut recevoir les livres saints en entier, avec toutes leurs parties, s'applique-t-elle à ces passages deutéro-cano-

(1) Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit ; ... anathema sit (Concil. Tridentin. sess. IV, Decretum *de canonicis Scripturis*. Voir l'appendice III).

(2) Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. (Const. *Dei Filius*, ch. II). Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos Sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit ; anathema sit (*ibid.*, can. 4).

niques, ou bien seulement aux passages dont l'authenticité n'a jamais fait l'objet d'aucun doute ; s'applique-t-elle aux moindres parcelles des livres saints ou seulement aux fragments un peu étendus? en d'autres termes dans ce décret que faut-il entendre par ces expressions : *en entier* avec toutes leurs *parties, integri cum omnibus suis partibus*? Il est peu de questions qui aient autant divisé les théologiens.

395. Plusieurs anciens auteurs ont cru que le décret de Trente obligeait d'admettre, comme appartenant certainement à l'Ecriture, toutes les phrases et toutes les assertions de la Vulgate, sans aucune exception. Le cardinal Franzelin les réfute assez longuement, sans pourtant en nommer aucun (1).

396. A une des congrégations générales du Concile de Trente, où notre décret fut élaboré (2), le cardinal Madruce disait que les termes *prout in Ecclesia leguntur*, imposeraient d'admettre toutes les parties de l'Ecriture que l'Eglise lisait depuis longtemps dans son office public. Sans tenir aucun compte des additions faites à ce texte primitif, le cardinal Bellarmin a compris le décret de Trente, dans le sens que le cardinal Madruce se plaignait de trouver dans les premières ébauches de ce décret. Bellarmin n'a point formulé son sentiment en une thèse ; mais il l'a affirmé dans un argument dont il se sert pour établir l'autorité de la plupart des passages deutéro-canoniques des livres saints. Il regarde, en effet, cette autorité comme définie par le décret de Trente, pour tous les passages qu'on lit dans la liturgie, par cette raison que ce décret enjoint d'admettre les livres saints, avec toutes leurs parties, comme ils sont lus dans l'Eglise catholique.

Les sept derniers chapitres d'Esther ont fourni l'épître du mercredi après le second dimanche de carême, celle de la messe *Contra paganos* et l'offertoire du vingt-deuxième dimanche avant la Pentecôte (3) ; l'hymne des trois enfants dans la fournaise de Daniel est récité à la messe du samedi des Quatre-Temps et aux matines de tous les jours de fête ; l'histoire de Suzanne se lit le samedi d'avant le quatrième dimanche de carême ; l'histoire du dragon, le mardi d'après le cinquième dimanche de carême (4) ; le dernier chapitre de saint Marc, aux jours de Pâques et de l'Ascension ; l'histoire de la femme adultère du huitième chapitre de saint Jean, le samedi après le troisième dimanche de carême ; le verset des trois témoins célestes de la première lettre de saint Jean, le dimanche de

(1) *De Scripturis*, th. XIX, 2e édition, p. 530 et 557.
(2) Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, p. 84. Voir notre dernier article.
(3) *De Verbo Dei*, lib. I, c. 7.
(4) *Ibid.*, c. 9.

la Quasimodo (1). Bellarmin en conclut qu'on n'a point le droit de garder aucun doute sur le caractère scripturaire de ces divers endroits. En vertu du même principe, il considérait comme incontestablement canoniques et sacrés, tous les autres passages lus à l'office de l'Eglise. Cette interprétation a l'inconvénient de ne point s'appliquer aux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui ne sont pas lus dans la liturgie, ainsi que le cardinal Madruce le fit observer à la congrégation préparatoire de notre décret. Elle a en outre celui de ne pas tenir compte de l'insertion dans la Vulgate, que notre décret donne, avec la lecture dans l'Eglise, comme un *criterium* des passages canoniques.

397. Le cardinal Franzelin au contraire n'a tenu compte que de cette insertion. Cependant il n'admet pas qu'en vertu de notre décret, tous les passages traduits par la Vulgate doivent être, par le seul fait, reconnus pour certainement canoniques. Il montre, en effet, que telle n'était pas et que telle ne pouvait être l'intention des pères de Trente, qui connaissaient les imperfections de la Vulgate qu'on possédait alors (2). Se fondant sur le but du décret *de canonicis Scripturis*, qui était de déterminer à quelles sources le Concile puiserait les dogmes qu'il voulait définir et les règles morales qu'il voulait rétablir dans l'Eglise, *quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura*, Franzelin estime que ce décret n'entend imposer comme certainement canoniques, que les parties de l'ancienne Vulgate, que les auteurs inspirés ont écrites principalement en vue d'affirmer une vérité dogmatique ou morale. Suivant lui, on ne pourrait rejeter ces parties directement dogmatiques, sans tomber sous l'anathème du décret ; mais ce décret ne s'appliquerait point aux passages qui tendent directement à affirmer un fait historique et qui ne se rapportent qu'indirectement au dogme et à la morale.

Cette conclusion ne nous semble pas établie. Il est vrai assurément, qu'en formulant son décret sur les Ecritures canoniques, le Concile de Trente se proposait de déterminer les sources où il puiserait sa doctrine ; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'attribuait de valeur à ces sources, que pour les assertions doctrinales qu'il en voulait tirer. Nous savons même par les Actes du Concile, qu'en introduisant le mot *partes* dans leur décret, les pères de Trente se préoccupaient de passages des évangiles, qui ne sont pas directe-

(1) *Ibid.*, c. 16. Le récit de la sueur de sang et de l'apparition de l'ange au Jardin des Olives (Luc. XXII, 43, 44) se lit le Mercredi Saint, à la Passion. Bellarmin qui établit aussi l'autorité de ce passage (*ibid.*, c. 16) ne fait pas cette remarque.

(2) *De Scripturis*, th. XIX, 2e édition, p. 557-565.

ment dogmatiques. Ils pensaient en effet (390) à la sueur de sang racontée dans saint Luc (XXII, 42, 43) et à l'histoire de la femme adultère rapportée par saint Jean (VII, 53, — VIII, 13). Du reste, si notre décret ne s'appliquait qu'aux parties dogmatiques des livres saints, il est plusieurs de ces livres, qu'il ne nous aurait imposés que pour une minime partie. En effet plusieurs de ces livres sont surtout historiques. Cependant notre décret nous impose de les admettre tous *en entier*, *integri*. Il vise donc tout ce qu'ils contiennent, quel qu'en soit le caractère. Quand il ajoute qu'on doit en accepter toutes les parties, *cum omnibus suis partibus*, il entend donc parler, non seulement des passages directement dogmatiques ou moraux, mais de tous les passages.

398. Le célèbre père Vercellone (1) pensait, qu'en affirmant la canonicité des livres saints avec toutes leurs parties, les évêques réunis à Trente avaient spécialement en vue quelques passages deutéro-canoniques contestés par les hérétiques du XVIe siècle, tel que les suppléments de Daniel et d'Esther ; mais qu'ils n'avaient voulu trancher aucune des questions librement controversées alors entre catholiques. Ils l'avaient montré, disait-il, en définissant la canonicité de ces livres, autant seulement qu'on avait coutume de les lire dans l'Eglise catholique. Il estimait donc qu'on pouvait probablement rejeter la fin de l'évangile de saint Marc (XVI, 9-20), l'histoire de la femme adultère racontée par saint Jean (XVII, 53, — VIII, 11), et le récit fait par le même évangéliste (V, 4) de la descente de l'ange dans la piscine de Bethsaïde, sans aller contre le décret qui nous occupe, pourvu qu'on maintînt l'intégrité substantielle des livres saints.

Ce que nous avons dit dans notre dernier article de l'élaboration de ce décret, nous a montré que ce n'était point la pensée de respecter toutes les opinions admises par les catholiques qui en avaient dirigé la rédaction, et détruit l'opinion de Vercellone.

399. M. le chanoine Didiot a étudié les actes du Concile pour mieux se rendre compte de la pensée des pères de Trente. Il n'admet aucune des opinions que nous venons de rappeler. Il estime que les parties, dont le décret entendait affirmer le caractère scripturaire, sont précisément celles qui avaient été sujettes à discussion, même entre catholiques, et qui étaient rejetées par les hérétiques. Il ajoute que ce n'est point la canonicité de chaque phrase et de chaque as-

(1) *Remarques sur la question de l'authenticité de la Vulgate*, traduites dans la *Revue catholique* de Louvain (novembre et décembre 1866 et janvier 1867). — Voir l'exposé et la réfutation du P. Vercellone, dans Franzelin (*loc. cit.*) et dans deux savants articles du P. Corluy, publiés, le premier par les *Etudes religieuses* (novembre 1876), et le second, par *la Controverse et le Contemporain* (15 mai 1885).

sertion de notre édition des Écritures, qui a été définie par le Concile. Car, dit-il, ce qui mérite le nom de *partie* de livre, « c'est un passage d'une certaine importance, c'est le récit d'un fait dans un livre historique, l'exposé d'une doctrine dans un livre de dogme, l'énoncé d'un précepte dans un livre de morale... C'est une ode ou un chant dans un recueil poétique, c'est une strophe peut-être dans une pièce lyrique (1) ».

Les assertions du savant doyen du Collège théologique de Lille sont justes ; mais elles ne nous semblent point assez complètes. Il n'a pas remarqué suffisamment, croyons-nous, sur quoi se fonde l'autorité de la règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, imposée par le décret de Trente, ni par suite de quelle manière cette règle doit s'appliquer. L'autorité de cette règle est fondée sur l'assistance que l'Eglise reçoit de Dieu pour ses enseignements et sa conduite. Cette règle s'applique donc aux passages assez importants de l'Ecriture, dans la mesure et de la manière dont la pratique traditionnelle de l'Eglise garantit la valeur canonique de ces passages. La formule du décret : *prout, selon que, autant que*, marque bien qu'il s'agit là d'une règle qui s'adapte non uniformément, mais, si je puis ainsi dire, d'une manière élastique et suivant les cas divers. C'est ce que nous allons essayer d'établir.

ART. 76. — *Quelles sont les parties des livres saints dont la canonicité est de foi? Sentiment qui paraît le plus conforme à la pensée des pères de Trente.*

400. Dans notre article 74, nous avons rapidement esquissé l'histoire du texte que nous examinons, autant du moins qu'elle nous est révélée par les actes authentiques du Concile de Trente. Si nous ne nous trompons, cette histoire jette quelque jour sur la question doctrinale, qui a donné naissance à tant d'opinions.

Qu'est-ce qui a amené les pères de Trente à ajouter ces mots : *cum omnibus suis partibus*? le désir de faire connaître leur sentiment sur la controverse des théologiens catholiques, au sujet des passages deutéro-canoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Leur intention n'a donc pas été, comme le pensait le P. Vercellone, de laisser complètement libres toutes les questions débattues jusque-là entre catholiques, sur les passages deutéro-canoniques de l'Écriture.

Ce sont ces passages qui les préoccupaient, lorsqu'ils ont parlé des *parties* des livres saints. Il en résulte qu'il faut appliquer ce terme de *parties*, employé par notre décret, non pas à de simples asser-

(1) *Cours de théologie catholique* : *Logique surnaturelle subjective*, théorème XXXIII ; et articles publiés dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai et juin 1889, septembre et novembre 1890.

tions, mais à des passages qui ont l'importance de la fin de saint Marc, du récit de l'apparition de l'ange au Jardin des Olives et de la sueur de sang dans saint Luc (XXII, 43, 44), ou de l'histoire de la femme adultère dans saint Jean (VIII, 1-13). Nous disons l'importance plutôt que l'étendue. Il en résulte que certains textes aussi étendus et purement historiques ou descriptifs, ne mériteront pas de porter ce titre de parties, tandis que d'autres textes plus courts pourront y avoir droit (1).

401. Après avoir, dans une première rédaction, fait suivre l'énumération des évangiles, des mots: *prout in Ecclesia leguntur* (2), afin de marquer son sentiment au sujet des passages deutéro-canoniques de l'évangile, dont l'autorité était encore contestée par quelques catholiques, le Concile appliqua cette apposition à tous les livres saints, pour montrer qu'il fallait suivre la même règle, pour juger de la canonicité de tous les passages de l'Ecriture ; ou plutôt nous nous trompons. Le Concile abandonna l'apposition : *prout in Ecclesia leguntur*, pour lui en substituer une autre, qui est moins absolue. Cette apposition est celle-ci : *prout in Ecclesia legi consueverunt*, comme on a coutume de les lire dans l'Eglise. Cette formule ne donne plus pour règle de la canonicité d'un passage, le seul fait de la lecture de ce passage, elle tient compte des conditions dans lesquelles ce fait a lieu.

402. Expliquons notre pensée. Le droit canon distingue entre l'*usage* et la *coutume*. L'usage s'établit par la seule répétition des actes. La coutume n'existe qu'autant qu'on se croit obligé à ces actes. Pour les effets, il y a une grande différence entre les deux : un usage ne s'impose pas, une coutume est obligatoire. La théologie distingue de la même manière entre les explications courantes qu'on donne de certains points de doctrine dans l'Eglise, sans les regarder comme liées à la révélation, et les enseignements qu'on y propose comme appartenant à la foi. Les explications courantes peuvent être adoptées ou être rejetées ; les enseignements de la foi doivent être crus. Il résulte de là que, dans les pratiques, aussi bien que dans les enseignements, qui sont habituels dans l'Eglise, il faut envisager non seulement le fait matériel, mais encore les conditions où il se produit. Le fait matériel est le même dans l'usage et la coutume, dans les explications courantes et dans l'enseignement de la foi. Cependant les conditions diverses où le fait matériel se répète, lui donnent un caractère différent.

Or, il y a une différence semblable entre les documents lus dans

(1) Massarello, *Acta Concilii Tridentini*, t. I, p. 84.

(2) Par exemple le passage essentiellement dogmatique de la première épître de saint Jean (V, 7, 8), qui est connu sous la dénomination de verset des trois témoins célestes.

l'Eglise et les dispositions avec lesquelles on les lit. Nous lisons dans l'Eglise les épîtres de saint Paul et les légendes du Bréviaire ; mais en les lisant, nous ne leur accordons pas la même autorité.

403. C'est pourquoi il semble (1) que recevoir (*susceperit*) les parties d'un livre, comme elles sont lues dans l'Eglise, *prout in Ecclesia leguntur*, n'est pas la même chose que les recevoir, comme on a coutume de les lire dans l'Eglise, *prout in Ecclesia legi consueverunt*. Les recevoir comme on les lit dans l'Eglise, c'est recevoir simplement toutes les parties qui sont lues. Les recevoir comme on a coutume de les lire dans l'Eglise, c'est les recevoir de la manière qu'on a l'habitude de les lire, et en leur accordant l'autorité qu'on leur accorde dans l'Eglise ; c'est par conséquent recevoir comme certainement canoniques, les parties des saintes Ecritures que l'Eglise lit comme certainement canoniques, mais aussi c'est recevoir comme très probablement canoniques, les parties que l'Eglise ne lirait que comme très probablement canoniques. En d'autres termes cette formule : *prout legi consueverunt*, introduit dans le décret de Trente, un élément subjectif, que ne comportait pas la formule : *prout leguntur*.

Montrons par une hypothèse que les deux formules sont loin d'être identiques. Supposons que l'Eglise admette, dans ses exemplaires de l'Ecriture, des passages regardés communément comme douteux. Qu'arriverait-il dans ce cas ? Le fidèle qui recevrait ces passages douteux, comme ils seraient lus dans l'Eglise, les recevrait absolument, il les regarderait donc comme certainement canoniques. Au contraire le fidèle qui les recevrait seulement comme on aurait coutume de les lire, les recevrait seulement comme douteux.

404. Cette hypothèse ne se réalise pas, puisque l'Eglise ne laisse dans les exemplaires des livres sacrés, aucune partie qui ne soit communément regardée comme authentique. Cependant quand le Concile de Trente porta son décret, on ne mettait point sur le même pied, toutes les parties des livres saints qui étaient admises dans l'Eglise. Il était des parties dont l'authenticité était unanimement considérée comme certaine : c'étaient presque tous les passages de la Bible. Il en était d'autres dont l'authenticité n'était pas admise unanimement comme certaine : c'étaient les parties deutéro-canoniques. L'Eglise faisait lire les parties de cette seconde classe, mais elle n'imposait pas de croire à leur inspiration, comme elle imposait de croire à l'inspiration des autres passages. Elle tolérait que certains théologiens rangeassent la lecture de ces parties deutéro-canoniques, parmi les usages reçus qui n'imposaient rien à la foi. La

(1) Nous disons : il semble. Ce n'est pas en effet principalement par la différence assez peu parquée des termes *leguntur*, et *legi consueverunt*, que nous prétendons établir notre interprétation du décret, mais par les preuves que nous donnerons plus loin (407 et suiv.).

plupart des auteurs enseignaient que la canonicité de ces passages était extrêmement probable, ou même certaine ; mais ils n'en faisaient pas un dogme de foi obligatoire.

Cela posé, si le Concile de Trente avait ordonné de recevoir pour sacrés et canoniques ces passages, tels qu'ils étaient lus dans l'Eglise, il aurait imposé de les recevoir de la même manière que les autres passages qui ne donnaient lieu à aucune controverse. Mais ce n'est pas cette formule qu'il a prise. Ce qu'il prescrit, en effet, c'est qu'on les reçoive pour sacrés et canoniques, de la manière, *prout*, qu'on a l'habitude de les lire dans l'Eglise, *prout in Ecclesia legi consueverunt*. D'après ce que nous venons de dire, cette déclaration nous oblige à recevoir les parties des livres saints, comme elles étaient communément reçues ; en d'autres termes, elle prescrit de recevoir comme certainement canoniques, les parties regardées communément dans l'Eglise comme certainement canoniques ; mais elle ne nous oblige pas à recevoir comme certainement canoniques, les parties jusque-là communément admises dans l'Eglise de ce temps comme très probablement canoniques. Le Concile de Trente a donc donné pour règle de la canonicité des Écritures, la conduite de l'Eglise et la croyance commune qui accompagnait cette conduite. Nous le démontrerons tout à l'heure (407 et suiv.).

405. Il y a lieu d'ajouter qu'il ne tire pas exclusivement cette règle, de la conduite et de la croyance du temps où il se tenait, mais aussi dans une certaine mesure de la conduite et de la croyance des temps précédents ; car le verbe *consueverunt* se rapporte aux époques passées, aussi bien qu'à l'époque présente. Pour mieux dire, ce terme envisage l'usage présent dans sa formation : il exprime les choses qui existent actuellement pour avoir été constituées dans le passé. La pratique de l'Eglise et la croyance dont le Concile de Trente fait la règle de la canonicité des Ecritures, c'est donc la pratique et la croyance, telles qu'elles se sont constituées depuis un assez long temps. Ce n'est donc pas conformément au sentiment commun de l'époque de saint Jérôme, mais conformément au sentiment admis au XVI[e] siècle depuis assez longtemps, que le saint Concile voulait qu'on reçût les parties des livres saints.

406. A cette règle tirée de l'usage et de la croyance en vigueur dans l'Eglise catholique, le décret de Trente en ajoute une autre tirée de la présence des parties des livres saints dans l'ancienne Vulgate latine, *et in veteri Vulgata editione habentur*. Tous les pères qui prirent part au Concile étaient persuadés que ces deux règles étaient concordantes et que l'ancienne Vulgate latine contenait les mêmes parties qu'on recevait dans l'Eglise catholique. C'est que l'autorité de l'ancienne Vulgate lui venait de la même source, d'où émanait l'autorité de la pratique de l'Eglise. Les pères de Trente

nous indiquent en effet, dans leur décret *de editione sacrorum librorum* (1), pourquoi l'ancienne Vulgate méritait toute confiance : c'était parce qu'elle avait été consacrée par le long usage, qui en avait été fait dans l'Eglise pendant plusieurs siècles, *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est.* C'était donc le magistère ordinaire de l'Eglise qui assurait son autorité à l'ancienne Vulgate, aussi bien qu'à la pratique et à la croyance de l'Eglise. Il ne pouvait donc y avoir de divergence sur les passages, dont il était question entre l'ancienne Vulgate d'une part, et cette pratique et cette croyance d'autre part.

Nous reviendrons dans l'article suivant à la question de l'autorité de la Vulgate. Contentons-nous de remarquer ici que ces deux règles : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt* et *in veteri Vulgata latina habentur*, sont présentées comme également valables, et qu'on doit par conséquent se servir de chacune d'elles pour suppléer à l'autre. Par conséquent, si, par impossible, il y avait doute sur la croyance et la pratique de l'Eglise catholique au sujet d'un passage assez notable, et que néanmoins il fût certain que ce passage a toujours été admis dans la Vulgate, il faudrait le regarder comme certainement canonique. Réciproquement, s'il y a doute sur la présence d'un passage dans l'ancienne Vulgate, on devra le recevoir comme il était reçu dans la pratique et la croyance de l'Eglise au temps du Concile de Trente, ou dans les temps postérieurs, puisque cette pratique et cette croyance ont toujours la même valeur.

Et qu'on ne dise pas que, si telle avait été la pensée du Concile, il aurait dû le marquer par une particule disjonctive et dire : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt* VEL *in veteri latina editione habentur*. Il ne pouvait en effet se servir de cette disjonctive, sans laisser entendre qu'une divergence entre les deux règles était possible. Or il était persuadé, comme nous venons de le dire, que les deux règles étaient concordantes. C'est pour cela qu'il les a réunies par la préposition *et*. C'est pour cela aussi que, dans sa pensée, l'une des deux règles doit suffire, à défaut de l'autre.

Cependant, encore que ces deux règles concordent en elles-mêmes, il pourra arriver, pour un passage donné, que l'une d'elles semble en contradiction avec l'autre. Ainsi il pourra se faire que la pratique et la croyance commune dans l'Église ne semblent comporter aucun doute au sujet de la canonicité d'un passage et que pourtant, par suite de quelque découverte inattendue, la critique historique soulève des objections graves sur la présence de ce passage dans l'ancienne Vulgate. Pour que cette objection fût assez sérieuse et qu'elle mît en cause la règle posée par le Concile de Trente, il faudrait

(1) Appendice IV.

qu'elle semblât montrer que ce texte n'a été dans aucun exemplaire de la Vulgate pendant assez longtemps. La Vulgate est en effet la traduction, due en partie à saint Jérôme, qui a été en usage dans l'Eglise latine, à partir du VIIe siècle (446). Si une objection de cette sorte se produisait dans ces conditions, à quoi serait-on tenu vis-à-vis du passage discuté ?

Notre conviction théologique fondée sur l'autorité infaillible de la pratique de l'Eglise, et sur les principes qui ont inspiré la rédaction du décret de Trente, est qu'il y aurait lieu de suivre dans ce cas le sentiment jusque-là commun dans l'Eglise. Toutefois comme les deux règles posées par le Concile sembleraient en désaccord, on ne serait pas tenu de recevoir ce passage, en vertu des termes du décret, puisque ces termes réunissent les deux règles.

Mais laissons pour le moment la seconde règle, tirée de l'ancienne Vulgate, et revenons à celle qui est formulée dans ces termes : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.*

407. On nous demandera sans doute pourquoi nous voyons tant de nuances dans ces mots : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, pourquoi en particulier nous ne faisons pas consister la règle posée par le Concile, dans le seul fait de l'usage de l'Eglise.

Nous répondrons que c'est pour nous conformer aux sentiments, que devaient avoir les pères du Concile de Trente. Il semble d'abord nécessaire d'admettre qu'ils n'ont pas entendu les mots : *prout in Ecclesia legi consueverunt*, du seul fait matériel de l'usage dans l'Eglise. En effet, s'ils les avaient entendus de cette manière, ils auraient défini que tous les passages deutéro-canoniques des livres saints sont authentiques ; car au moment où ils portaient leur décret, ces passages étaient en effet reçus dans les Bibles grecques et latines, et en particulier dans l'ancienne Vulgate. Cependant ni alors, ni depuis lors, leur authenticité n'a été regardée comme un dogme de foi. On peut en juger par les opinions que nous avons rappelées à l'article 75 (397-399).

Bien que les pères de Trente n'aient pas défini l'authenticité de ces parties deutéro-canoniques, ils les avaient néanmoins en vue ; car c'est à cause de ces passages, qu'ils introduisirent dans leur décret. les mots *cum omnibus suis partibus.* Enfin tout en ayant ces parties en vue, ils ne voulurent en indiquer aucune en particulier, dans ce décret. C'est ce que nous ont démontré (390) les *Actes* authentiques du Concile.

Voilà bien des données assez divergentes dont il est nécessaire de tenir compte, dans l'interprétation du décret *de canonicis Scripturis.*

Or, à notre avis, il n'y a qu'une interprétation qui se concilie avec toutes ces données ; c'est celle que nous avons proposée plus haut (401-405) et qui voit dans les termes : *prout in Ecclesia ca-*

tholica legi consueverunt, une règle tirée de la pratique et de la croyance communes dans l'Eglise catholique.

408. Il faut en effet que ces termes expriment une règle qui s'applique à chacune de ces parties et qui pourtant ne s'applique pas de la même manière à toutes ; car il est nécessaire que les parties deutéro-canoniques tombent sous cette règle, sans que leur canonicité devienne pour cela un dogme de foi catholique.

Or une règle qui offre cette élasticité, ne saurait être qu'un principe dont les applications varient suivant les cas ; et, d'autre part, un pareil principe ne saurait s'appuyer que sur les données de la critique historique ou sur l'autorité infaillible de l'Eglise. Ce sont en effet les deux seules autorités, qui puissent s'appliquer à tous les textes de l'Écriture et permettre de discerner jusqu'à quel point leur authenticité et leur canonicité sont incontestables.

Cherchons donc laquelle de ces deux sortes de règles a voulu et pu invoquer le Concile de Trente, dans la formule : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.* Il ne nous sera pas difficile d'établir que ce n'est pas une règle de critique historique, mais une règle fondée sur l'autorité infaillible de l'Eglise.

Ce n'est pas une règle de critique purement historique, qui consiste uniquement dans l'examen et la comparaison des documents anciens. Cette règle ne doit pas être négligée ; elle est même nécessaire pour reconnaître l'authenticité de certains textes et défendre celle des autres. Aussi le Concile lui accorde-t-il une place, en renvoyant à l'ancienne Vulgate. C'est pourquoi aussi Léon XIII en recommande l'étude et la sage application dans son encyclique *Providentissimus* (1). Mais ce n'est pas une règle de critique historique, que propose le Concile de Trente dans la formule : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.* Il n'y parle pas, en effet, de discussion de documents, mais simplement d'usage pratique, *prout legi consueverunt.* L'usage auquel il se réfère n'est pas principalement l'usage des temps primitifs, mais l'usage actuel, en vigueur depuis quelque temps (405). Cependant, d'après les principes de la critique historique, l'authenticité d'un texte s'établit surtout par les documents anciens et primitifs. Ce n'est donc pas de ces principes, que le Concile tire la règle en question.

D'ailleurs s'il l'avait tirée de ces principes, il n'aurait pas donné une règle dogmatique fondée sur les principes de la foi. Les principes de la critique historique ne sont pas en effet des principes révélés. Sans doute la théologie s'en sert pour discerner les données, qui appartiennent ou n'appartiennent pas à la tradition, et par conséquent celles qui sont revêtues ou non de l'autorité infaillible de

(1) Append. V, n. 19 et 20.

Dieu et de l'Eglise. Mais ce n'est pas à cause des principes de la critique, c'est seulement à cause du témoignage de Dieu ou de l'Eglise, que ces données seront l'objet de notre foi. Si le Concile de Trente avait uniquement déclaré qu'on doit admettre les parties de la Bible, dans la mesure où la critique historique en démontre l'authenticité, il ne nous aurait donc pas proposé une règle tirée de la foi, pour déterminer quelles sont les parties canoniques de l'Ecriture. Cependant c'est une règle de foi, qu'il entendait proposer, puisqu'il porte l'anathème contre ceux qui ne recevront pas les livres saints avec leurs parties, telles qu'il les détermine.

Nous ajouterons même que le Concile de Trente ne pouvait ériger les règles de la critique historique, en principes absolus et exclusifs, pour la détermination des Ecritures, sans renier la doctrine catholique.

En effet ce n'est pas dans les lumières de la raison et de la critique historique, mais dans l'enseignement infaillible de l'Eglise, que Dieu a placé la règle prochaine de notre foi. Quand il s'agit tout spécialement de fixer quels sont les livres et parties de livres, qui appartiennent au canon des saintes Ecritures, le problème est si difficile, qu'il ne saurait être résolu complètement, que par l'enseignement de l'Eglise. Tous les théologiens catholiques s'accordent à le penser et Léon XIII l'a déclaré formellement dans son encyclique sur les *Etudes bibliques* (1). Le Concile de Trente ne pouvait donc poser en principe, que les parties canoniques de l'Ecriture doivent être déterminées exclusivement par la critique historique. Autrement il aurait livré la doctrine catholique au libre examen.

409. Ce que nous venons de dire pour établir que la règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, ne saurait trouver son principal appui dans la critique historique, démontre déjà qu'elle est fondée sur l'autorité de l'Eglise.

Cette autorité est en effet la seule qui puisse fixer le canon des Ecritures. Elle n'est pas établie sur les données de la science humaine, mais sur les lumières de la foi. Elle nous a été laissée par le Sauveur pour résoudre nos difficultés au sujet de la révélation. C'est donc à cette autorité que le Concile a dû nous renvoyer.

D'ailleurs c'est par cette autorité qu'il avait tranché la question des livres deutéro-canoniques. Il en avait proclamé l'inspiration, à cause des enseignements du Concile de Florence et à cause de la pratique de l'Eglise (385). Or évidemment la règle qu'il donne pour discerner les parties canoniques de ces livres, est la même qu'il avait suivie pour juger de la canonicité de ces livres eux-mêmes. Cette règle est la doctrine de l'Eglise. Seulement cette doctrine n'é-

(1) Append. V, n. 19.

tait pas exprimée pour les parties des livres, de la même manière que pour ces livres eux-mêmes. Pour les livres eux-mêmes, elle s'était affirmée dans des décrets de Concile, aussi bien que dans la conduite de l'Eglise ; pour les parties des livres, elle ne s'était manifestée que dans la pratique et les sentiments de l'Eglise dispersée. Aussi cette pratique est-elle invoquée par le Concile pour déterminer ces parties : *cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.*

410. Nous avons dit que par ces mots, il ne nous renvoie pas seulement à la pratique et à la croyance commune, admises dans l'Eglise au temps du Concile de Trente. C'est que, d'après les principes de la foi, cette pratique et cette croyance sont infaillibles et méritent une pleine confiance, à quelque date de l'histoire de l'Eglise qu'on les interroge. La règle tirée de la pratique et de la croyance actuelle de l'Eglise, avait donc la même valeur, que le décret tire ensuite de la pratique et de la croyance des époques antérieures, en renvoyant aux textes de l'ancienne Vulgate. Seulement une règle tirée exclusivement du passé, n'aurait pas été assez présente et assez simple, pour servir à la conduite des pasteurs et des fidèles. La règle tirée de la conduite et de la croyance actuelle de l'Eglise, était au contraire tout à fait à leur portée. C'est pourquoi le Concile ne se contente pas de renvoyer à l'ancienne Vulgate, il renvoie aussi à ce qu'on fait et à ce qu'on pense communément dans l'Eglise. Sans doute ce que l'on fait et ce que l'on pense a des racines dans le passé : c'est ce qu'on s'est accoutumé à lire, depuis un assez long temps (405), *prout legi consueverunt.* C'est que le sentiment de l'Eglise est toujours fondé sur la tradition et qu'on ne saurait reconnaître qu'il est constant et universel, qu'en le considérant pendant une période assez étendue. Néanmoins ce ne sont pas les croyances et la pratique du passé, mais celles du présent que le Concile propose d'abord pour règle.

411. Après les explications qui précèdent, nous sommes mieux en mesure de démontrer aussi pourquoi il ne faut pas entendre la règle posée par le Concile, du seul fait de la pratique de l'Eglise. mais aussi de la croyance qui accompagnait ce fait. Pour justifier cette interprétation, nous nous en sommes tenus plus haut (403) au sens du mot *consueverunt.* Nous avons dit que cette expression permet de tenir compte de la croyance commune, qui accompagnait l'usage des textes scripturaires. Nous avons admis en conséquence que le Concile de Trente imposait de recevoir comme certainement canoniques, les parties admises communément sans la moindre hésitation, et qu'il prescrivait seulement de recevoir les autres, comme plus probablement canoniques. Le lecteur a pensé sans doute que le terme *consueverunt* comporte cette interprétation, mais qu'on

peut aussi l'entendre exclusivement du fait de la pratique de l'Eglise. Aussi avons-nous indiqué une autre raison qui milite en faveur de notre interprétation, et qu'on nous permettra de rappeler. Si l'on ne tenait compte que du fait de la pratique de l'Eglise, pour déterminer les parties canoniques de l'Ecriture, il faudrait regarder la canonicité des deutéro-canoniques comme un dogme de foi. Or on s'accorde généralement à penser qu'on n'est pas hérétique, pour contester la certitude de cette canonicité.

Notre sentiment peut s'appuyer sur une troisième preuve. Les définitions de l'Eglise doivent, comme ses lois, s'entendre dans le sens le plus strict. Or nous sommes en présence de deux sens dont le décret du Concile de Trente sur les *Ecritures canoniques*, est susceptible. Le premier sens que comporte le décret, c'est qu'on est tenu de recevoir toutes les parties en usage dans l'église. Le second sens, celui que nous avons adopté, c'est qu'on n'est obligé de recevoir les parties en usage dans l'Eglise, que dans la mesure où la croyance commune est favorable à leur canonicité. D'après le premier sens, on serait hérétique, si on rejetait les parties deutéro-canoniques. D'après le second sens, on ne l'est pas. Alors même que les deux sens seraient, d'autre part, également fondés, on devrait donc se prononcer pour le second, parce que c'est le plus large et celui qui laisse le plus de liberté. Mais notre interprétation a une base beaucoup plus solide. Nous avons établi que la règle proposée par les termes : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, reposait sur l'autorité de l'enseignement commun et infaillible de l'Eglise. Or pour avoir cet enseignement dans sa plénitude, il ne suffit pas de considérer le fait matériel de l'usage de l'Eglise, il faut encore tenir compte de la croyance qui accompagne cet usage. Nous en avons fait l'observation, les légendes de la vie des saints se mêlent aux psaumes dans le bréviaire ; cependant il y a une grande différence entre l'autorité attribuée aux légendes et aux psaumes, par tous ceux qui récitent l'office divin. C'est une preuve qu'il est besoin de connaître la croyance commune, si l'on veut apprécier les usages de l'Eglise. Ainsi en est-il pour les parties des divers livres admis au canon. L'enseignement infaillible de l'Eglise ne se manifeste complètement, que dans les sentiments avec lesquels on reçoit ces parties.

Rappelons-nous donc que les pères de Trente ont voulu nous faire reconnaître les parties canoniques des livres saints, à la lumière du magistère ordinaire de l'Eglise, et nous serons persuadés que la règle qu'ils ont formulée, doit s'entendre non seulement de l'usage qui est fait de ces parties, mais encore de la doctrine communément admise à leur sujet. En d'autres termes, il y a lieu d'admettre que c'est à la fois la pratique et la croyance communes dans l'Eglise,

qui sont marquées dans l'apposition : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.*

412. On nous objectera peut-être que la règle que nous croyons voir dans cette formule, est un principe universel, qui peut servir à discerner tout ce qui est canonique dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, d'après ce que nous avons établi à l'article 73, le Concile de Trente n'a pas appliqué cette règle à tout ce que contient l'Ecriture. Il ne l'a en effet appliquée qu'aux parties des livres saints, qui ont l'importance des passages deutéro-canoniques des évangiles. S'il l'avait adoptée pour fixer le canon des livres eux-mêmes, il aurait respecté l'opinion, qui depuis le temps de saint Jérôme accordait moins d'autorité aux deutéro-canoniques, qu'aux proto-canoniques. Or il a au contraire condamné cette opinion. Il s'est également abstenu de proposer cette règle, pour trancher les controverses, qui peuvent s'élever au sujet des parties de moindre importance. Il semble cependant qu'il aurait dû s'exprimer de manière à faire entendre, qu'elle ne s'applique pas seulement aux passages un peu importants. Telle est l'objection qu'on peut opposer à notre interprétation du décret.

Voici notre réponse. Il s'agit de savoir non point ce que le Concile de Trente aurait pu faire, mais ce qu'il a fait en réalité. Il aurait pu laisser la question des livres deutéro-canoniques au point où elle se trouvait, et dire simplement de ces livres, ce qu'il dit des parties des livres saints. Il aurait pu aussi prendre ce mot *partes*, dans une acception plus étendue. Mais, en fait, il a mis les livres deutéro-canoniques, sur le même pied que les proto-canoniques, et il a donné au mot *partes*, le sens que nous avons indiqué. Nous avons établi ces faits, par des preuves positives. Nous sommes d'ailleurs à même d'expliquer la conduite du Concile et de montrer pourquoi il a établi une différence, entre les livres, leurs parties plus importantes et leurs parties moins importantes.

Le fait que le Concile de Trente a mis les livres proto-canoniques sur le même pied que les deutéro-canoniques, résulte de ce qu'il les a énumérés tous, sans aucune distinction, et de ce qu'il a déclaré que l'Eglise les reçoit et les vénère tous avec une égale piété et un égal respect, *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur* (1). Cette conduite vis-à-vis des livres saints a été inspirée au Concile, par le même principe qu'il a invoqué au sujet de leurs parties. Ce principe, c'est qu'il faut suivre en cette matière l'enseignement de l'Eglise. En ce qui concerne les livres eux-mêmes, cet enseignement avait été formulé d'une façon très nette ; car le Concile de Florence les avait énumérés en détail et sans faire entre eux

(1) Décret *de canonicis Script.* Append. III.

aucune différence (380). Après cela, il n'y avait pas lieu de tolérer l'ancienne opinion, qui donnait aux deutéro-canoniques un rang inférieur.

413. Le fait que le Concile a entendu par parties de l'Ecriture. des textes de l'importance des passages deutéro-canoniques des évangiles, ressort des *Acta* du Concile. Ces *Acta* nous apprennent en effet (390) que c'est d'abord à ces passages, que le Concile a appliqué le nom de *partes*, et que c'est à cause d'eux qu'il a introduit ce mot dans notre décret (392). Nous lisons aussi dans ces *Acta* (390), que les pères du Concile n'ont pas voulu énumérer ces parties, comme ils avaient énuméré les livres canoniques. La raison de cette abstention est facile à saisir. C'est qu'il leur aurait été fort difficile de fixer quelles étaient ces parties, d'après la règle de l'enseignement infaillible de l'Eglise. L'Eglise s'était en effet prononcée solennellement sur les livres canoniques, en particulier au Concile de Florence; mais elle n'avait encore indiqué leurs parties dans aucune définition. On ne pouvait donc déterminer ces parties, qu'en interrogeant la pratique et la foi communes de l'Eglise. C'était un travail délicat et beaucoup trop complexe, pour que le Concile eût le temps de le mener à bonne fin. Les pères durent donc se contenter de marquer le principe, d'après lequel doit être résolue la question des passages deutéro-canoniques et des autres parties d'importance égale. Ils se servirent pour cela de la formule : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur.*

414. Ce principe s'applique aussi aux parties d'une importance moindre. Seulement le Concile ne fit aucune mention spéciale de ces parties, parce qu'il n'y avait à leur sujet, aucune discussion qui méritât d'attirer son attention. Cependant il se garda bien de dire que la règle donnée par lui ne s'appliquait point aux textes de moindre importance. Loin de là ; il laissa entendre le contraire, en déclarant que les livres énumérés, doivent être reçus en entier, *integri*, avec toutes leurs parties, comme on a l'habitude de les lire dans l'Eglise catholique et comme on les a dans l'ancienne Vulgate latine. Ce mot *integri*, en entier, montre en effet qu'on ne doit rejeter aucun texte des livres sacrés, et l'apposition : *prout in Ecclesia legi consueverunt*, s'applique à cette totalité du contenu des livres. Ainsi le décret définit qu'on doit recevoir chaque livre, dans son ensemble et ses parties, suivant la pratique et la croyance de l'Eglise. Seulement il n'impose pas cette obligation, pour tous les textes pris à part ; il ne l'impose en particulier, que pour ceux qu'il désigne sous le nom de *parties*.

Les textes de moindre importance ne sont donc pas indiqués d'une manière expresse dans ce décret. Si l'on croit avoir des preu-

ves que l'un d'entre eux s'est introduit dans le livre où nous le lisons, il sera donc permis d'en discuter l'authenticité, quand même jusque-là elle n'aurait été contestée par personne. C'est ce que font en effet quelquefois les exégètes catholiques. On comprend d'ailleurs que la règle générale tirée de la pratique et de la croyance commune dans l'Eglise ne s'y oppose point. Car cette règle n'impose de recevoir que les textes, dont le canonicité est considérée comme appartenant à la foi. Or on a toujours pensé dans l'Eglise, que quelques altérations de détail avaient pu se glisser dans les textes sacrés. C'est ce que reconnaît en particulier Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus* (1). Cependant Dieu veille par une providence spéciale, à la conservation des livres saints. C'est pourquoi le Concile de Trente a pu définir qu'ils sont canoniques, non seulement dans leurs parties principales, mais encore dans leur ensemble, *integri*.

415. Si le Concile s'en est tenu à une règle aussi générale, nous objectera-t-on encore, à quoi donc a pu servir son décret?

Le P. Vercellone (1), s'appropriant le sentiment exprimé par Guillaume Sirlet, dans une lettre qu'il écrivait de Rome au cardinal de Sainte-Croix, légat du Pape au Concile de Trente, a dit que le décret de Trente n'avait rien fixé de nouveau, comme le prouvaient les mots *legi consueverunt*, qui déterminent que le Concile ne recevait la Bible, que comme elle était déjà reçue par l'Eglise.

Cette observation, qui pourrait être faite pour presque toutes les définitions solennelles de l'Eglise, puisque toutes les définitions sont conformes à la tradition, s'applique particulièrement au décret de Trente, qui, nous venons de le montrer, invoque formellement l'usage et la croyance de l'Eglise. Mais il n'en résulte pas, que le décret du Concile n'a pas avancé la question des parties authentiques de l'Ecriture. Loin de là. Il a, en effet, affirmé solennellement, pour ceux qui seraient tentés de la mettre en doute, la règle qui doit décider de la canonicité des parties des livres saints. Cette règle, c'est la pratique et la croyance de l'Eglise. La critique peut servir à reconnaître cette pratique et cette croyance; mais la critique n'est ici qu'un moyen, pour arriver à connaître cette pratique et cette croyance. Cette pratique et cette croyance une fois connues, on doit regarder comme canoniques, toutes les parties des livres saints, et celles-là seulement, auxquelles cette pratique et cette croyance sont favorables. Toutes les parties de l'Ecriture, en faveur desquelles il y

(1) Append. V, n. 22; cfr. n. 20.

(1) Dissertation citée; *Revue Catholique* de Louvain, novembre 1866, p. 654. La lettre de Guillaume Sirlet est du 17 avril 1546. Elle a été publiée par le père Vercellone lui-même, à la suite d'une autre dissertation sur la *Vulgate*, lue à l'académie pontificale Tibérine, le 7 juin 1858, et traduite en français dans les *Analecta Juris Pontificii*, de septembre-octobre 1858, 28e livraison, col. 1020.

a accord unanime dans l'Eglise, s'imposent donc à notre foi ; celles pour lesquelles cet accord n'existe pas (et il en est ainsi de quelques passages deutéro-canoniques, comme le montre la tolérance du Saint-Siège vis-à-vis de l'opinion du P. Vercellone), celles donc pour lesquelles l'accord n'existe pas, méritent d'autant plus de respect, que la pratique et la croyance des Eglises, et en particulier de l'Eglise romaine, leur sont plus favorables.

416. En finissant cet article nous résumerons notre pensée, dans les assertions suivantes :

1° Le Concile de Trente s'est prononcé sur la canonicité des divers livres de l'Ecriture, de l'ensemble de ces livres et de chacune de leurs parties un peu notables ; mais il ne s'est pas occupé de la canonicité des textes de moindre importance que nous y lisons.

2° Il a proposé deux règles, suivant lesquelles on doit recevoir chaque partie un peu notable, insérée dans les livres saints. Chacune de ces règles suffit pour nous obliger ; car le Concile les regardait comme étant toujours d'accord. Cependant, si l'on avait des raisons graves et positives de penser que ces deux règles sont en opposition l'une avec l'autre, relativement à la canonicité d'un passage particulier, on ne serait pas tenu de recevoir ce passage.

3° Ces deux règles sont fondées sur l'autorité de la pratique et de la croyance communes de l'Eglise.

4° La seconde règle est tirée de la présence des parties en question, dans l'ensemble des exemplaires de l'ancienne Vulgate latine, à laquelle le long usage de l'Eglise assure cette autorité. Nous y reviendrons dans l'article suivant.

5° La première règle est tirée de la pratique et de la croyance communes, en vigueur dans l'Eglise catholique depuis un assez long temps. Elle est exprimée par cette formule : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.*

6° Exposant cette première règle, le Concile de Trente a défini la canonicité de tous les passages de l'Ecriture, qui ont l'importance des parties deutéro-canoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, et qui depuis des siècles sont admis sans hésitation dans les exemplaires des livres sacrés employés par l'Eglise.

7° Pour les passages de la même importance, qui n'ont pas été admis par l'Eglise sans des hésitations, et au sujet desquels elle tolère des doutes, de la part des auteurs catholiques, c'est-à-dire pour les passages deutéro-canoniques que nous avons énumérés (388), le Concile de Trente a posé aussi, dans cette première règle, un principe d'après lequel doit être résolue la question de leur canonicité : ce principe, c'est l'infaillibilité des pratiques et des croyances communes dans l'Eglise catholique. On est donc tenu d'accepter ces pas-

sages, dans la mesure et de la manière, où on les a communément reçus dans l'Eglise catholique.

Il n'est pas de foi que ces passages appartiennent à la sainte Ecriture, puisque l'Eglise tolère qu'on en conteste la canonicité (398); mais il est théologiquement plus sûr de les regarder comme authentiques, puisque la pratique de l'Eglise leur est favorable. Il y aurait même à les rejeter, une témérité plus ou moins grande, suivant l'importance de ces passages et la faiblesse des difficultés qu'a soulevées et que soulève leur authenticité.

Art. 77. — *L'autorité de la Vulgate.*

418. Le Concile de Trente avait défini que les livres saints doivent être reçus en entier avec toutes leurs parties, comme ils ont coutume d'être lus dans l'Eglise catholique et comme ils sont contenus dans l'ancienne édition latine de la Vulgate. Il donnait ainsi une double règle pour déterminer les parties qui appartiennent aux livres saints, savoir l'usage et la croyance commune de l'Eglise catholique et le contenu de l'ancienne version latine de la Vulgate, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur* (1). Le Concile du Vatican reproduit le texte du décret de Trente ; mais Il laisse la première partie de cette règle, pour ne garder que la seconde (2).

Il se contente de dire qu'on doit recevoir la Bible en entier, comme elle est contenue dans l'ancienne Vulgate. Du moment qu'une partie des livres saints se trouve certainement dans l'ancienne Vulgate. cette partie doit donc, suivant la constitution *Dei Filius*, être admise comme canonique, alors même qu'il ne serait pas établi qu'elle était dans les autres textes et versions, en usage dans l'Eglise catholique.

419. Cette déclaration du Concile du Vatican est absolument conforme à celle du Concile de Trente. Les *Acta* du Concile du Vatican suffiraient pour nous en convaincre ; car ils montrent que le Concile n'a voulu apporter aucune modification au décret *de canonicis Scripturis*, relativement à la canonicité des parties de l'Ecriture. Mais l'étude de ce décret nous en a déjà donné la preuve (406-419). En promulguant les deux règles : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur*, le décret de Trente les présentait comme concordantes ; il les

(1) Sess. IV, *de can. Script.*, append. III.

(2) Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri, cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii (Tridentini) decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt (Constit. *Dei Filius*, ch. II).

proposait comme suffisant chacune par elle-même. Il reconnaissait par conséquent que la présence d'un passage dans l'ancienne Vulgate, mettait la canonicité de ce passage au-dessus de toute discussion. C'est précisément la déclaration qu'a renouvelée le Concile du Vatican.

Ce dernier Concile n'a pas cru devoir reproduire la première règle posée dans le décret de Trente ; mais il ne l'a point pour cela supprimée. Il ne dit pas en effet qu'il l'abroge. D'ai
vait pas le faire ; car il s'agit ici, non pas d'une simple loi disciplinaire, mais d'une décision dogmatique infaillible. Les lois disciplinaires changent et disparaissent ; les décisions dogmatiques infaillibles s'imposent pour toujours à l'Eglise. Il est possible de les compléter par des additions ; on ne saurait rien y retrancher.

Ainsi le décret du Vatican n'a pas modifié les enseignements du décret de Trente.

420. Cependant les pères du Vatican ont attribué à la présence des textes sacrés dans la Vulgate, une importance plus considérable ; car ils n'ont pas indiqué d'autre *critère* que cette présence, pour discerner les parties canoniques de l'Ecriture. C'est que, depuis l'époque où le Concile de Trente tenait ses assises, grâce au titre d'authentique que la Vulgate a reçu, grâce aussi à l'édition qui en a été publiée par le Saint-Siège, l'autorité de cette ancienne version s'est augmentée de trois siècles d'usage constant et universel en Occident ; car, comme le remarque Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus* (1), cet usage quotidien de l'Eglise est une recommandation, *atque etiam commendat quotidiana Ecclesiæ consuetudo.*

Néanmoins, ainsi que nous l'avons dit (387), les pères du Vatican ont refusé de proposer la Vulgate éditée par Clément VIII et en usage depuis ce pape dans l'Eglise latine, comme critère des parties constitutives de la Bible. Un père de cette vénérable assemblée ayant demandé qu'afin de trancher la question de l'authenticité de divers fragments admis par l'édition de Clément VIII, et qui ne se trouvent pas dans quelques manuscrits anciens, on ajoutât que l'ancienne Vulgate était celle qui avait été promulguée par ce pape (2), Mgr Gasser lui répondit, au nom de la Députation de la foi, que cela était impossible, attendu que ce n'était point l'édition de Clément VIII qui avait été déclarée authentique à Trente, et que du reste cette édition avait des imperfections que sa préface reconnaissait (3). Les pères du Vatican votèrent conformément à cette déclaration.

(1) Append. V, n. 15.
(2) Document XIII, amendement 29.
(3) Document XIV.

421. Malgré l'importance plus grande accordée par ces derniers à la Vulgate, l'autorité de cette version doit donc être étudiée, d'après les principes qui dictèrent les déclarations faites à Trente à son sujet.

Ces déclarations ne se trouvent pas seulement dans le décret *de Canonicis Scripturis.* Elles sont encore formulées dans un second décret, dont nous n'avons point encore parlé et que les pères de Trente promulguèrent à leur quatrième session, en même temps que le décret *de Canonicis Sripturis*; nous voulons parler du décret qu'ils intitulèrent: *de editione et usu sacrorum librorum.* Avant de nous occuper de ce décret, rappelons sommairement l'histoire de la Vulgate elle-même.

422. A l'exemple des Apôtres. les pères des premiers siècles se servirent tous de la version grecque de l'Ancien Testament, connue sous le nom de version des Septante. Elle a été employée jusqu'à nos jours dans l'Eglise grecque ; mais, lorsque le grec cessa d'être en usage dans les diverses régions de l'Occident, on dut y recourir à une version latine. La première version latine dont on se servit, avait été faite sur le grec des Septante. Elle est connue sous le nom d'*Italique.* Cependant saint Jérôme ayant révisé une partie de cette version, puis fait une traduction latine des proto-canoniques de l'Ancien testament et des livres de Tobie et de Judith, sur l'hébreu et le Chaldéen, son travail se substitua peu à peu à l'ancienne *Italique*, et celle-ci cessa d'être employée (sauf pour quelques livres) à partir du VIIe siècle.

La version latine qui fut à peu près exclusivement en usage depuis ce temps jusqu'à la Renaissance, prit le nom de *Vulgate.* Elle se composait du Nouveau Testament et du psautier venu de l'*Italique* et révisés par saint Jérôme ; des proto-canoniques de l'Ancien Testament (à l'exception du psautier). de Tobie et de Judith, traduits de l'original par saint Jérôme ; enfin des autres livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament conservés de l'*Italique.* La Vulgate ayant été transcrite par des copistes sans nombre, se chargea de variantes. Elle fut, il est vrai, l'objet de plusieurs révisions pendant le moyen âge. Néanmoins son texte était loin d'être établi au XVIe siècle. A ce moment. divers auteurs. catholiques ou protestants, se mirent aussi à éditer de nouvelles versions latines de la Bible.

423. Ce fut dans ces conjonctures, que s'ouvrit le Concile de Trente. Aussi les pères de la vénérable assemblée résolurent-ils de porter remède aux abus relatifs à l'Ecriture sainte. dans la même quatrième session, où devait être publié le décret sur les *Ecritures canoniques*, que nous avons étudié dans nos derniers articles.

Après une discussion préparatoire, une commission fut chargée

de déterminer les abus à corriger et les remèdes à y apporter. Elle signala quatre abus, dont les deux premiers regardaient la Vulgate.

Le premier abus, c'est qu'on possédait diverses éditions de l'Ecriture sainte et qu'on voulait les employer comme authentiques, dans les leçons, les discussions et les prédications publiques. Le remède proposé était de n'admettre comme authentique, que l'ancienne Vulgate, sans rien ôter à l'autorité de la version des Septante et sans rejeter les autres versions qui pourraient aider à l'intelligence de la Vulgate. Le second abus était l'altération des exemplaires de la Vulgate qui étaient en circulation. Le remède était, d'en donner une édition correcte, qui pourrait être demandée au pape, en même temps qu'une édition correcte du texte hébreu et du texte grec (1).

Tous les pères donnèrent leur avis sur ces abus et les remèdes proposés. Le cardinal del Monte résuma le sentiment de la majorité en ces termes : « La majorité semble vouloir qu'on reçoive la Vulgate; mais sans rejeter tacitement les autres éditions et sans avouer que nos exemplaires sont fautifs, attendu que, s'il s'y trouve des fautes, elles sont de peu d'importance et doivent être attribuées au défaut de soin des imprimeurs (2) ».

Il mit ensuite aux voix les questions qu'on avait discutées. Il demanda d'abord s'il fallait adopter une version reçue *(Vulgata)*, sans faire aucune mention des autres dans le décret. Tout le monde fut de cet avis.

Il demanda aussi s'il fallait rejeter expressément les éditions des hérétiques ; l'assemblée fut d'avis qu'on n'en fît point mention. Il demanda ensuite s'il fallait avoir une édition ancienne et reçue (*Vulgata*), en grec, en hébreu et en latin, dont tout le monde se servirait, comme d'une édition authentique dans les leçons, les discussions, les explications et les prédications publiques, et que personne ne pourrait contredire, ni rejeter. La majorité répondit : *oui* ; mais en retranchant à la question posée, les mots : « *en grec, en hébreu et en latin* (3) »

424. Le décret fut rédigé, conformément à ces votes, par la même commission, qui avait déjà dressé la liste des abus sur l'Ecriture. Il fut ensuite adopté, sans soulever aucune observation nouvelle (4).

Ce décret fait suite au décret *de canonicis Scripturis*, dans les actes du Concile. En voici la teneur pour ce qui regarde la Vulgate : « De plus, considérant qu'il pourrait résulter pour l'Eglise de Dieu, une

(1) Massarello, *Acta genuina Concilii Tridentini*, p. 64.
(2) *Ibid.*, p. 83.
(3) Massarello, *Acta Concilii Tridentini*, p. 83.
(4) *Ibid.*, p. 83, 85, 86 et 88.

assez grande utilité de la connaissance de l'édition qu'il faut tenir pour authentique, parmi toutes les éditions latines des livres saints qui se colportent, le même saint Concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et répandue (*Vulgata*), approuvée par le long usage de l'Eglise elle-même pendant tant de siècles, qui doit elle-même être regardée comme authentique, dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques ; et que personne ne doit avoir l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte... (1). »

On voit que ce n'est que de préférence aux autres versions latines, que la Vulgate est déclarée authentique pour les actes publics. et qu'il n'est point question des textes et des versions en d'autres langues. Néanmoins, quand ce décret fut connu à Rome, il y fut critiqué par plusieurs doctes personnages. Ceux-ci jugeaient qu'on avait donné à la Vulgate trop d'autorité. Les légats du Pape au Concile durent expliquer, par lettres, les raisons et le sens du décret. Ils le firent de manière à ramener à peu près tout le monde à leur avis (2). Ils rappelaient que le grand nombre de traductions et d'éditions de la Bible en latin faites depuis vingt ans, différentes les unes des autres en des points très importants, rendaient nécessaire l'adoption authentique d'une version unique ; qu'aucune version n'aurait pu, du reste, être préférée à l'ancienne Vulgate, si estimable en elle-même, et qui n'avait jamais été suspecte d'hérésie, ce qui était le point capital (3).

425. Dans la suite du décret dont nous avons cité le début, le Concile demandait que la Vulgate fût imprimée à l'avenir sans faute. Mais c'était une œuvre plus considérable qu'il ne pensait, d'en rétablir le texte primitif. Le Saint-Siège entreprit cette œuvre.

Ce ne fut qu'en 1590, après de longs travaux, que Sixte-Quint imprima l'édition demandée par le Concile de Trente. Mais cette édition de Sixte-Quint fut aussitôt jugée trop imparfaite. On dut donc la réformer : ce fut Clément VIII qui eut l'honneur de faire publier, en 1592, l'édition type de la Vulgate, qui est restée jusqu'aujourd'hui en usage dans l'Eglise. La préface de cette édition reconnaît qu'on a dû y laisser quelques fautes ; mais Clément VIII n'en défendit pas moins, par une bulle du 9 novembre 1592, d'imprimer à l'avenir aucune édition, qui ne fût conforme à la sienne.

Cependant ce n'est pas l'édition de Clément VIII, mais l'ancienne

(1) Sess. IV. Decretum *de editione et usu sacrorum librorum*. Appendice IV.

(2) Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente*, liv. VI, ch. 17.

(3) Lettre des cardinaux légats au cardinal Farnèse, du 8 juin 1846, publiée par le P. Vercellone, à la suite de sa dissertation lue à l'Académie Pontificale Tibérine, le 7 juin 1858, et traduite en français dans les *Analecta juris Pontificii*, septembre-octobre 1858, col. 1020.

édition de la Vulgate. qui est authentique, en vertu du décret de Trente.

426. Que faut-il entendre par *l'authenticité* de la Vulgate? Les théologiens catholiques l'ont comprise de deux manières.

Un premier sens a été admis par un grand nombre d'auteurs, parmi lesquels le cardinal Franzelin (1). Ces auteurs entendent par cette authenticité, la conformité de la Vulgate avec le texte primitif des livres saints. Reste à savoir jusqu'où va cette conformité. Les uns (2) ont pensé qu'elle allait jusqu'aux moindres détails ; et ils s'appuyaient autrefois sur une réponse de la Congrégation du Concile du 12 janvier 1576, sur laquelle nous reviendrons (3). Le cardinal Franzelin et beaucoup d'auteurs de notre temps admettent que cette conformité consiste en ce que l'ensemble de la Vulgate traduit bien les textes originaux et en ce que tous les passages directement dogmatiques de la Vulgate reproduisent certainement, quant à leur substance, sinon quant aux détails et à la forme, les passages parallèles de ces livres originaux.

D'autres théologiens, parmi lesquels M. Didiot, doyen de l'Institut théologique de Lille, dans sa *Théologie catholique,* en cours de publication, ont donné un sens différent au mot *authentique.* Ce terme s'applique en effet aux pièces transcrites par des officiers publics, avec la solennité requise, et il exprime que ces pièces sont d'une autorité officielle, qui leur donne toute valeur aux yeux du pouvoir et dans les actes publics. Or, selon les partisans de cette seconde opinion, ce serait dans cette acception, que l'expression *authentique* serait employée par le décret *Insuper.* Ce décret ne déclarait donc pas que la Vulgate est la version latine la plus conforme aux originaux ; mais il lui conférait un caractère officiel, qui en rend l'usage obligatoire, dans l'enseignement public, et la met par ce fait au-dessus de toutes les versions qui n'ont qu'un caractère privé.

(1) *De Scriptura et traditione.*

(2) Voir Cornely, *Introductio generalis,* p. 451. — Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente,* liv. VI, ch. 17, n° 11, et d'autres auteurs, après lui, attribuent à Melchior Cano d'avoir (*de locis theolog.*, liv. II. c. 14) regardé saint Jérôme comme inspiré. La pensée de Melchior Cano est que saint Jérôme a reçu du Saint-Esprit, une assistance semblable à celle dont on a besoin pour bien comprendre l'Ecriture. — On a aussi prétendu que plusieurs des pères de Trente regardaient la Vulgate primitive comme étant sans défaut. Beaucoup dirent, en effet, d'après les *Acta genuina* du Concile, qu'elle était *sine mendis* et que les *mendæ* des éditions de leur temps devaient être attribuées aux libraires et aux imprimeurs. Mais ils exprimaient ainsi leur sentiment sur le second abus, qui leur avait été signalé au sujet de la Vulgate, et qui consistait dans l'altération du texte. Ce qu'ils appelaient *mendæ,* au moins pour la plupart, c'étaient donc les altérations du texte primitif de la Vulgate ; or il est clair que le texte primitif n'avait aucune de ces *mendæ* ou altérations.

(3) Articles 78, 79 et 80.

Les partisans de cette seconde opinion reconnaissent d'ailleurs que la Vulgate ne peut rien contenir, qui soit contraire à la foi ou aux mœurs, et qu'elle est, dans l'ensemble, conforme aux textes originaux, puisque, sans cela, l'Eglise n'aurait pu lui accorder ce caractère officiel. Mais, suivant eux, l'authenticité de la Vulgate ne suppose pas que tous les passages directement dogmatiques qu'elle renferme, reproduisent, quant à la substance, les passages correspondants des livres originaux.

Il ne semble pas ressortir des actes du Concile de Trente, ni de son décret *de editione Scripturarum*, que le mot authentique doit être entendu dans le sens très précis, que lui attribue la première opinion. Du reste, si, par authenticité, les auteurs du décret avaient entendu l'exactitude de la version, ils auraient dû imposer la Vulgate pour l'usage privé, aussi bien que pour l'usage public ; car la pureté de l'Ecriture est nécessaire pour la foi des particuliers, aussi bien que pour l'enseignement des pasteurs et des docteurs. Or le décret n'impose de regarder la Vulgate comme authentique, que dans les leçons et les prédications publiques. C'est donc un caractère officiel, que le décret lui confère. S'il ajoute que personne n'aura le droit de la rejeter, c'est qu'un document officiel ne peut être rejeté par aucun de ceux qui représentent ou qui reconnaissent le pouvoir, qui a fait de ce document, un document public. D'ailleurs, dans l'encyclique *Providentissimus*, Léon XIII, rappelant le décret de Trente qui nous occupe, recommande la Vulgate, comme ayant reçu son authenticité de ce décret : ce qui suppose que cette authenticité consiste dans le caractère officiel *qui lui a été accordé*.

427. Mais le décret *de editione et usu sacrorum librorum*, qui a accordé à la Vulgate le titre d'authentique, n'est pas le seul dont on doive tenir compte, pour déterminer l'autorité de cette version. Il ne faut pas oublier que le décret de Trente *de canonicis Scripturis* et que la constitution *Dei Filius*, ont proclamé la canonicité de toutes les parties des livres saints, telles qu'elles se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine, *prout in veteri Vulgata editione habentur*. Or cette déclaration revient à dire que l'ancienne Vulgate latine contient exactement toutes ces parties, telles qu'elles étaient dans l'original de chaque livre inspiré ; car il n'y a que les parties qui étaient dans l'original de chaque livre inspiré, qui soient vraiment sacrées et canoniques. Si l'on n'entend pas l'authenticité accordée à la Vulgate, comme le cardinal Franzelin, il y a donc néanmoins lieu de penser avec lui, que l'ancienne Vulgate contient exactement tous les passages nommés *parties* dans le décret *de canonicis Scripturis*. Nous ne saurions cependant adopter tous ses sentiments, au sujet de l'autorité de la Vulgate.

On se souvient en effet que nous avons consulté les *Acta* du

Concile de Trente, pour savoir comment les pères de la vénérable assemblée avaient compris ce mot *parties*, dans le décret *de canonicis Scripturis*. Cette étude nous a amené à penser (400) qu'ils avaient appelé *parties*, non point les passages directement dogmatiques, comme le croyait le savant cardinal, mais en général les passages qui ont l'importance des textes deutéro-canoniques des évangiles.

Nous avons dit aussi (406, 419) que la présence dans l'ancienne Vulgate, constituait, aux yeux des pères de Trente et du Vatican, une règle qu'on devait suivre pour discerner les textes sacrés, et qui ne pouvait se trouver en contradiction avec la règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, tirée de la pratique et de la croyance communes dans l'Eglise. Cependant nous avons ajouté que, si l'on avait des raisons graves de croire ces deux règles en désaccord sur un passage déterminé, on se trouverait dans l'impossibilité de les suivre toutes les deux, et qu'en raison de cette situation anormale, on resterait libre de recevoir ce passage.

428. Ce que nous n'avons pas recherché, c'est le sens de cette formule : *telles qu'elles se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine, prout in veteri Vulgata editione latina habentur*. Appliquons-nous donc à le déterminer.

Cette ancienne Vulgate n'est point l'édition de Clément VIII ; car cette édition ne fut publiée, qu'après le Concile de Trente, et ce n'est pas non plus à elle que le Concile du Vatican nous renvoie (425).

Le qualificatif d'*ancienne*, *veteri*, et le verbe présent *habentur*, employés par les deux Conciles, montrent bien, du reste, que les passages qu'ils imposent de recevoir comme canoniques, doivent remplir deux conditions. La première, c'est que ces passages se trouvent encore dans la Vulgate : cette condition est exprimée clairement par le temps présent du verbe *habentur*. La seconde condition, c'est que ces passages se soient trouvés dans la Vulgate, telle qu'elle existait anciennement : cette condition est formulée non moins clairement, par le mot *veteri*.

Une troisième condition est supposée aussi par le caractère de la Vulgate. Ce caractère est d'être la version communément reçue. L'unité de la Vulgate vient en effet de ce caractère. Elle ne vient pas en effet d'une communauté d'origine. Nous l'avons dit (422), la Vulgate actuelle est formée de trois classes d'éléments : 1° les livres traduits de l'original par saint Jérôme : ce sont les proto-canoniques de l'Ancien Testament, à l'exception du psautier, et en outre deux livres deutéro-canoniques, Tobie et Judith ; 2° les livres où l'ancienne *Italique* a été simplement conservée : ce sont les autres livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ; enfin 3° les livres dont le fond a été fourni par l'ancienne Italique, que saint Jérôme

s'est contenté de réviser : ce sont les livres du Nouveau Testament et le psautier. D'autre part, ce n'est qu'à la longue et à partir du VII[e] siècle, que toutes ces versions prévalurent dans toute l'Eglise latine. Celles qui viennent de l'Italique avaient prévalu plus tôt ; celles qui étaient entièrement de la main de saint Jérôme ne prévalurent qu'à cette date.

Le terme d'*ancienne* Vulgate latine désigne donc les diverses versions latines, qui ont prévalu dans l'Eglise.

Si les renseignements que nous venons de rappeler sur l'origine de la Vulgate ne l'établissaient, nous en pourrions trouver la preuve dans les actes et les décrets du concile de Trente. Il résulte en effet des actes de ce Concile, que les pères qui portèrent le décret *de canonicis Scripturis*, entendaient le mot *Vulgata*, dans son sens adjectif de version communément reçue. C'est pour cela qu'ils se demandèrent s'il y avait lieu de déclarer authentique, un texte reçu, *Vulgata*, en hébreu, en grec et en latin. C'est ce que nous venons de remarquer (423), en étudiant l'histoire du décret *de editione et usu sacrorum librorum* (1). Le texte même de ce décret nous montre que telle était leur pensée. Pour justifier la résolution qu'ils ont prise de déclarer la Vulgate authentique, ils caractérisent en effet cette traduction en ces termes : c'est la version qui a reçu dans l'Eglise, la consécration d'un long usage de plusieurs siècles, *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est*. Nous l'avons dit (406), cette qualification indiquait pourquoi la Vulgate méritait toute confiance ; mais elle faisait aussi connaître ce que le Concile entendait par la Vulgate. Or il entendait par là, non point la traduction composée par tel personnage, mais la version reçue depuis des siècles dans l'Eglise.

Nous disions que les passages qui s'imposent en raison de leur présence dans la Vulgate, devront se trouver dans cette version à ses origines (*in veteri*), et au temps de la promulgation de nos décrets (*habetur*). Après ce que nous venons de voir de leur caractère de passages communément reçus et consacrés par un long usage, il y a lieu, semble-t-il, d'ajouter que ces passages devront avoir été communément en usage, pendant plusieurs siècles, depuis ces origines jusqu'à cette promulgation. C'est une troisième condition que suppose le caractère de la Vulgate (*Vulgata*). Néanmoins dans la pratique, il sera inutile d'examiner si les passages en question sont restés d'une manière continue dans la version communément

(1) On peut remarquer aussi que les textes authentiques de la constitution *Dei Filius* (Document XVIII) et de l'encyclique *Providentissimus* (Append. V, n. 15) écrivent *vulgata* avec une lettre minuscule : ce qui suppose que ce mot n'est pas un nom propre, mais un adjectif, et qu'il signifie la version *communément reçue*.

reçue. Du moment qu'on aura établi qu'elle les contenait à ses origines et qu'elle les contient encore, on sera en droit de penser qu'ils s'y sont conservés sans interruption.

429. Il n'y a donc que la présence de ces passages aux origines de la version, qui pourra souffrir des difficultés. Aussi convient-il de déterminer quelle est l'époque où se placent les origines de la Vulgate latine. Ce qui vient d'être dit montre que cette question ne comporte pas une solution uniforme. Pour les livres de notre Vulgate, qui ont été traduits par saint Jérôme, c'est-à-dire pour Tobie. Judith et les proto-canoniques de l'Ancien Testament, autres que le psautier, le texte primitif est la traduction même de saint Jérôme. Les passages à recevoir devront donc se trouver dans la version faite par l'illustre docteur.

Pour les livres empruntés à l'italique sans aucune correction. c'est-à-dire pour les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, autres que Tobie et Judith, le texte primitif est celui de l'Italique antérieure à saint Jérôme. C'est à ces origines qu'il y aura lieu de remonter.

Enfin pour les livres de l'ancienne *Italique*, qui ont passé dans la Vulgate, après avoir été retouchés par saint Jérôme, c'est-à-dire pour les livres du Nouveau Testament et le psautier, le texte primitif, au point de vue de la détermination des passages canoniques. est aussi, à ce qu'il nous semble, celui de l'*Italique* antérieure à saint Jérôme. Autant que nous pouvons le savoir, la correction de ces livres par ce dernier, n'a été en effet qu'une retouche. Elle n'y a introduit aucun des passages, que nos décrets désignent par le nom de parties. Toutes les parties admises par saint Jérôme dans sa correction, se trouvaient donc précédemment dans l'Italique ou version reçue alors. Par conséquent, pour ce qui regarde ces parties, la version reçue primitive, celle qui est désignée par la formule *vetus Vulgata latina editio*, semble être le texte de l'Italique.

En résumé pour les proto-canoniques de l'Ancien Testament, autres que le psautier, et pour Tobie et Judith, c'est la traduction de saint Jérôme, qui est l'ancienne version dont on doit accepter tous les passages qui se sont conservés dans la plupart des exemplaires jusqu'au Concile de Trente. Pour tous les autres livres de la Bible, l'*Italique* antérieure à saint Jérôme est l'ancienne version, dont on doit accepter tous les passages qui se sont conservés dans la plupart des exemplaires jusqu'au Concile de Trente.

On devra donc regarder comme canoniques tous les passages (et c'est la presque totalité), qui n'ont pas cessé d'être dans la plupart des exemplaires, soit de la traduction de saint Jérôme, pour les livres qu'il a traduits de l'original et qui ont passé dans notre Vulgate, soit de l'Italique antérieure à saint Jérôme, pour les autres livres

Cependant nous pensons qu'il y a lieu de faire une réserve, au sujet des livres proto-canoniques de l'Ancien Testament, traduits de l'original par saint Jérôme. Quelques passages de ces livres n'étaient pas dans les textes originaux, que saint Jérôme avait en mains. Ce sont les passages deutéro-canoniques des livres de l'Ancien Testament, que nous avons indiqués à l'article 74 (388). Saint Jérôme n'a pas omis ces passages ; il les a donnés d'après des versions. Mais il fait observer qu'il ne les a pas trouvés dans l'hébreu. Cette observation a été reproduite depuis lors dans les exemplaires de la Vulgate, même dans ceux de l'édition de Clément VIII. Cette observation laisse entendre que la canonicité de ces passages n'est pas au-dessus de toute contestation. Or en proclamant qu'on doit recevoir pour sacrés et canoniques, toutes les parties des livres saints, *selon qu'ils se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine*, *prout in veteri Vulgata latina editione habentur*, les décrets de Trente et du Vatican déclarent, à notre avis, qu'on doit accepter ces passages comme canoniques, dans la mesure où la Vulgate les donne comme canoniques ; car c'est le sens du mot latin : *prout*. Si nous ne nous trompons, ces deux décrets laissent donc, au sujet de ces passages deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, la même liberté que laisse le texte même de la Vulgate. Or ce texte présente ces passages comme canoniques, mais sans affirmer que cette canonicité est au-dessus de toute contestation.

Quant aux passages qui ne se trouveraient pas dans la plupart des exemplaires soit de la version de saint Jérôme, pour les livres qu'il a traduits de l'original et qui ont passé dans notre Vulgate, soit de l'*Italique* antérieure à saint Jérôme, pour les autres livres, on ne serait pas obligé de les recevoir comme sacrés et canoniques d'après la règle : *prout in veteri Vulgata latina editione habentur*. Nous donnerons comme exemple d'un passage de cette sorte, le verset sept du cinquième chapitre de la première épître de saint Jean : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt*. Ce verset se trouvait dans beaucoup d'exemplaires de la Bible latine avant le IX[e] siècle, et en particulier, à ce que nous croyons, dans ceux de saint Cyprien (1) et de Cassiodore (2). Mais il ne se lisait pas, semble-t-il, dans les exemplaires de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Ambroise, de saint Léon le Grand, de saint Pierre Chrysologue, de saint Eucher, de saint Isi-

(1) *De Unitate Ecclesiæ*. Migne, *P. L.*, IV, 504, Dicit Dominus : Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est : et hi tres unum sunt.

(2) *Complexiones in Epistolas apostolorum*. Migne, *P. L.*, LXX, 1373. Cui rei testificantur in terra tria mysteria : aqua, sanguis et spiritus, quæ in passione Domini leguntur impleta : in cœlo autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; et hi tres unus est Deus.

dore de Séville, de saint Grégoire le Grand, du Vénérable Bède, de Raban Maur et de plusieurs autres auteurs (1).

Ce passage n'était donc pas dans le texte latin, adopté, dans l'antiquité, par à peu près toutes les Eglises. L'étude des documents des premiers siècles n'établit donc pas qu'il appartenait à l'ancienne Vulgate latine. Par conséquent la règle : *prout in veteri Vulgata latina editione habentur*, ne semble pas nous obliger à le recevoir.

Nous ne disons pas que nous n'ayons aucune obligation vis-à-vis de ce passage ; car la règle : *prout ab Ecclesia catholica legi consueverunt*, que nous avons étudiée à l'article 76, semble nous imposer de l'admettre comme très probablement canonique, aussi longtemps qu'on n'aura pas prouvé qu'il n'était pas dans l'ancienne Vulgate : ce que personne n'a encore fait. Mais, s'il est impossible de démontrer que ce verset était absent de toutes les versions latines primitives, il est également impossible d'établir qu'il se trouvait dans la plupart des exemplaires primitifs de ces versions. C'est pourquoi il ne tombe pas sous la règle : *prout in veteri Vulgata latina editione habentur*, mais seulement sous celle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*.

430. Nous résumerons cet article, relatif à l'autorité de la Vulgate, dans les assertions suivantes, que nous ne présentons pas comme certaines, mais qui expriment notre opinion :

1° Par le décret *de editione et usu sacrorum librorum*, le Concile de Trente a accordé à la Vulgate, un caractère officiel, pour l'enseignement public. Ce caractère suppose qu'elle est conforme au texte original, dans son ensemble.

2° Le décret de Clément VIII, du 9 novembre 1592, qui défend de publier désormais aucune édition de la Vulgate, qui ne soit conforme à celle de ce pape, a investi pratiquement cette édition clémentine de la Vulgate, de ce caractère officiel.

3° D'après le décret de Trente *de canonicis Scripturis*, rappelé par le Concile du Vatican, il est de foi que les textes qui se sont maintenus dans l'ancienne Vulgate latine, depuis ses commencements, sont conformes aux originaux, soit pour leur ensemble, soit pour les passages qui ont l'importance des parties deutéro-canoniques des Evangiles.

4° Les origines de cette ancienne Vulgate remontent à l'Italique antérieure à saint Jérôme, pour tous les livres du Nouveau Testament et pour une partie des livres de l'Ancien Testament. Elles re-

(1) Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, partie pratique, t. V ; et *Le verset des Trois Témoins célestes et la critique biblique contemporaine*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (août et septembre 1887).

montent à la traduction de saint Jérôme, pour une autre partie des livres de l'Ancien Testament.

5° Il n'est pas de foi ; mais il est théologiquement certain, ou à peu près, que le texte original inspiré contenait les passages des livres proto-canoniques de l'Ancien Testament, dont la Vulgate signale elle-même l'absence des exemplaires hébreux et chaldéens connus de saint Jérôme.

6° La règle : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, que nous avons étudiée à l'article 76, peut servir à établir la canonicité de quelques passages, dont la présence dans l'ancienne Vulgate, n'est pas démontrée avec certitude.

7° En raison de son long usage dans l'Eglise latine et du caractère officiel dont elle est revêtue, on doit attribuer à la Vulgate une grande autorité, quand on détermine les parties canoniques des livres de l'Ecriture, d'après cette autre règle, conformément aux principes que nous avons exposés à l'article 76, sur l'autorité de la pratique et de la croyance communes dans l'Eglise.

Art. 78. — *Déclaration au sujet de la Vulgate, faite en 1576 par la Congrégation du Concile de Trente.*

431. Entrant dans les désirs du Concile de Trente (1), le pape Pie IV promulgua, le 26 janvier 1564, une constitution (2) qui défendait de publier aucune note et aucun commentaire sur les décrets du Concile, et en réservait l'interprétation au Souverain Pontife.

Mais il ne suffisait pas d'empêcher qu'on altérât le sens de ces décrets ; il fallait encore en assurer l'observation. C'est pour les faire exécuter, que, le 18 juillet de la même année (3), Pie IV établit la Congrégation du Concile de Trente, à laquelle il soumit tous les juges des tribunaux ecclésiastiques. Seulement on sentit bientôt l'impossibilité de faire exécuter les lois portées par le Concile, sans en donner l'interprétation. C'est pourquoi Sixte V régla, par sa constitution *Immensa Æterni* du 22 janvier 1588 (4), que la Congrégation serait chargée d'interpréter les décrets du Concile relatifs aux mœurs et à la discipline. Il ajouta que l'interprétation authentique des décrets relatifs à la foi et à la doctrine, appartiendrait au pape personnellement. Cette constitution de Sixte V a servi jusqu'aujourd'hui de règle à la Congrégation du Concile.

On peut juger par là de l'importance qu'ont les déclarations de

(1) Sess. 25, *in fine*.
(2) Cherubini, *Bullarium Romanum*, édition de 1742, t, II, p. 113.
(3) *Ibid.*, p. 119.
(4) *Ibid.*, p. 670.

cette Congrégation. Cependant ce n'est que depuis 1739, qu'on les publie officiellement. Avant cette époque, les décisions de la Congrégation étaient simplement données aux intéressés. Les canonistes et les théologiens se les procuraient comme ils pouvaient. Ils n'en étaient pas moins désireux de les connaître.

432. Aussi, vers le commencement du XVII[e] siècle, se mirent-ils à en faire, sous diverses formes, des recueils qui circulaient par toute la chrétienté.

Prosper Farinacci (1544-1613), avocat romain très versé dans le droit, mais assez peu scrupuleux, publia alors en quatre volumes, une collection des décisions du tribunal de la Rote (1). Comme la Rote était tenue de conformer ses jugements aux déclarations de la Congrégation du Concile (2), Farinacci compléta son quatrième volume, par un recueil de ces déclarations. Je n'ai pu me procurer ce volume, ni trouver la date de sa publication, mais il fut mis à l'Index le 10 septembre 1609 (3). Un recueil semblable fut imprimé à *Francfort* en 1608 (4).

D'autres auteurs eurent la pensée d'éditer le texte du Concile de Trente (5), en intercalant en notes, dans ce texte, les déclarations par lesquelles la Congrégation l'avait expliqué. La plus estimée de ces éditions, fut publiée en 1619, à Cologne, par Jean Gallemart, pro-

(1) Voir les biographies universelles de Feller, Michaud et Hœfer.

(2) Fagnan, *Jus canonicum*, lib. I *Decretalium*, tit. II, *de Constitutionibus*, cap. 13, *Quoniam*, n[os] 71 et 72 ; édition de Besançon, 1740, t. I, p. 127.

(3) L'*Index librorum prohibitorum* le mentionne ainsi : *Decisionum novissimarum Rotæ romanæ*, sive sac. Palatii romani Pars IV, continens tum decisiones varias, tum declarationes concilii Tridentini habitas e Bibliotheca D. Prosperi Farinacii, *Decr.* 10 *sept.* 1609. Je possède une édition des *Decisiones Rotæ* de Farinacci, édité à Anvers, en 1616, mais qui ne contient pas les décisions de la Congrégation du Concile. Cette édition fut complétée par deux autres volumes de *Decisiones Rotæ* du même Farinacci, imprimés à Anvers, en 1618. En tête du volume imprimé en 1616, se trouve une préface de Farinacci datée de 1615. Si cette préface n'est point apocryphe, le célèbre avocat ne serait donc point mort en 1613, comme le portent ses biographies.

(4) Il est signalé par Serarius, *Prolegomena Biblica*, cap. 19, qu. 11. Edition de Paris, 1704, p. 169.

(5) Dès 1564 parurent plusieurs éditions romaines du texte du Concile ; elles ont été sans cesse réimprimées. Il en parut à Verdun, en 1564, une autre édition, qui avait pour auteur Nicolas Psaume, évêque de cette ville. Brunet (*Manuel du libraire*, 1[re] édition, t. 2, p. 542) n'en a connu qu'un exemplaire. La bibliothèque du séminaire de Nancy en possède un autre. Cette édition, faite par Psaume, avant qu'il connut l'édition romaine, mériterait d'être l'objet d'une étude. Les décrets n'y sont pas donnés par sessions ; mais ils sont divisés en deux parties : les décrets dogmatiques et les décrets disciplinaires. Les paragraphes de nos chapitres actuels y sont séparés et intitulés *canons*. — Hugo, abbé d'Etival dans les Vosges, a aussi publié, en 1725, dans ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, t. 1, p. 215-426, les actes du Concile de Trente depuis la onzième session, et des explications de la Congrégation du Concile, actes et explications recueillis par le même Nicolas Psaume, évêque de Verdun.

fesseur à l'université de Douai (1). Elle reproduisait à peu près une édition semblable, faite en 1609 en Espagne, avec une approbation du Sénat de Castille, par Pierre Vincent de Marzylla (2), maître général des Bénédictins d'Espagne et ancien professeur de théologie de l'académie de Santiago. L'approbation donnée à Douai (sans date) à Gallemart, dit que les déclarations rapportées dans son ouvrage. reproduisent exactement celles que Marzylla avait lui-même puisées dans le quatrième volume des décisions de la Rote.

Les approbations données à Marzylla et à Gallemart, font observer que leur ouvrage n'enfreint point la défense faite par Pie IV de commenter le Concile de Trente, attendu que leurs notes sont la transcription fidèle des déclarations de la Congrégation du Concile.

Grégoire XV n'en jugea pas ainsi. Comme ces recueils fourmillaient d'erreurs, ce pape les fit mettre tous à l'Index, en 1621. Les références bibliographiques publiées sur chaque chapitre du Concile, par le savant canoniste Barbosa, n'échappèrent pas elles-mêmes à cette prohibition (3).

On continua néanmoins à réimprimer ces ouvrages mis à l'Index. Hurter (4) mentionne une réédition in-8 de Gallemart, faite en 1655. J'en possède une autre in-12, publiée peu après la mort de Grégoire XV (1623), dont la préface nous apprend que les déclarations de la Congrégation du Concile avaient été imprimées en Allemagne. en Espagne, en France et en Belgique (5).

(1) *Declarationes Illust. Sac. Rom. Cardinalium congregationis*, ipsis sacrosancti et œcumenici concilii Tridentini canonibus et decretis insertæ; Coloniæ Agrippinæ, 1619. — L'*Index*, cite au nom de Gallemart, deux éditions postérieures, dont le titre est un peu différent. — Sur Gallemart, voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, 1re édit., t. 1, p. 887.

(2) Je n'ai point en mains cette édition. L'approbation reproduite par Gallemart lui donne ce titre : *Decisiones et declarationes Illustrissimorum cardinalium Sacri concilii interpretum, quæ in quarto volumine decisionum Rotæ romanæ habentur*. L'index lui donne celui-ci : *Decreta concilii Tridentini ad suos quæque titulos secundum juris methodum redacta, adjunctis declarationibus auctoritate apostolica editis*. 29 *apr*. *et* 6 *junii* 1621. Hurter (*ibid*. p. 409) donne le second titre, comme étant celui d'une édition publiée à Salamanque en 1613. Le nom de Marzylla s'écrit aussi avec un *c* et avec un *i*.

(3) Outre ces ouvrages, l'Index en mentionne encore un autre, qui est anonyme, sous ce titre : *Declarationes cardinalium congregationis concilii Tridentini, una cum Joannis Sotealii et Horatii Lucii adnotationibus*. Decr. 6 junii 1621.

(4) *Ibid*., p. 887.

(5) La première page (et par conséquent le lieu et la date d'impression) manque à l'exemplaire que j'ai en mains, mais la préface parle de Grégoire XV, comme d'un pape mort depuis peu. Cette édition renferme, outre les déclarations de Gallemart et les références de Barbosa, d'autres déclarations de la Congrégation du Concile, faites depuis le 21 mars 1591, et qui, dit-on, avaient échappé à Gallemart, bien qu'elles fussent déjà imprimées de son temps. Antoine Caraffa, qui fut longtemps président de la Congrégation du Concile, mourut le 14 janvier 1591. Si Marzylla et Gallemart qui imprimè-

433. Il y avait un moyen de mettre fin à la publication de ces décisions douteuses ou altérées, c'était de leur ôter toute autorité. C'est ce que fit Urbain VIII, successeur de Grégoire XV. Le 1er juin 1635 (1), il défendit que personne, juge ou autre, accordât aucune valeur aux décisions, qui ne seraient point en forme authentique et revêtues des sceaux habituels et des signatures requises. Philippe Chifflet (2), qui donna, en 1639, une excellente édition du Concile de Trente, dit dans la préface qu'il lui paraît en conséquence inutile d'imiter les éditeurs précédents, qui mêlaient ces déclarations au texte du Concile. Il se contenta de mettre en marge diverses références, qu'on reproduit encore en notes dans nos éditions.

Les décrets disciplinaires de la Congrégation du Concile, qui n'ont jamais été reproduits d'une manière authentique depuis ce moment sont par le fait tombés en désuétude, et les canonistes n'ont point à en tenir compte. Mais il n'en est pas de même, à notre avis, des déclarations doctrinales (3), du moment qu'elles n'ont pas été explicitement révoquées ; car une décision dogmatique d'un ancien Concile ne perdrait pas sa valeur, alors même que le texte en serait resté plusieurs siècles enseveli dans un manuscrit ignoré.

434. Parmi les déclarations de la Congrégation du Concile, qui furent publiées dans les recueils dont nous venons de parler, il en est une, qui a été l'objet de grandes discussions. Elle se rapportait au décret du Concile de Trente sur les *Ecritures canoniques*.

Une université, confiée au soin de la Compagnie de Jésus, doutait du sens à donner à cette partie du décret, où, après avoir énuméré les livres saints, le Concile porte cet anathème : « Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres, en entier, avec toutes leurs parties, tels qu'ils ont coutume d'être lus dans l'Eglise catholique et qu'ils se trouvent dans l'ancienne édition latine de la Vulgate. » Elle demanda si, en vertu de ce décret, on devrait imputer une erreur dans la foi, à ceux qui avanceraient *quelque chose de contraire à la moindre période et au moindre membre de phrase des livres énumérés*, même en comptant les textes qui sont omis par la Vulgate, mais se trouvent dans les leçons de l'hébreu et du grec ; ou bien si l'on devrait imputer

rent en 1609 et 1619, n'avaient que des déclarations antérieures à 1591, c'est sans doute parce qu'elles leur venaient des papiers laissés, à sa mort, par Antoine Caraffa. Cette conjecture sera confirmée par ce que nous verrons plus loin, que Caraffa laissa au jésuite Comitolo, le soin de publier un commentaire du Concile de Trente, et que les jésuites Serarius et Suarez possédaient des déclarations de la Congrégation, en manuscrit, avant qu'elles fussent publiées.

(1) *Bullarium Romanum*, t. V, p. 279.

(2) Voir Hurter, *loc. cit.*, p. 887.

(3) Nous verrons plus tard que la Congrégation du Concile avait le droit d'en faire, en 1576.

une erreur à ceux-là seulement qui rejetteraient, soit un de ces livres tout entier, soit une des parties dont la canonicité et l'inspiration avaient été autrefois discutées, telles qu'étaient dans l'Ancien Testament le cantique des trois enfants et l'histoire de Suzanne, et dans le Nouveau, le huitième chapitre de saint Marc et le commencement du huitième chapitre de saint Jean.

Le 17 janvier 1576, en réponse à cette question, la Congrégation générale du Concile jugea qu'on ne pouvait rien avancer, qui fut contraire à l'édition latine de la Vulgate, quand ce ne serait qu'une période, une assertion, un membre de phrase, une parole, un mot ou un iota ; et elle reprit sévèrement Véga, qui dans son traité de la *Justification*, liv. 15, chap. 9, avait tenu un langage audacieux. Pour les différences qui séparent le texte grec et hébreu du latin, elle renvoya celui qui posait la question, à la troisième règle de l'*Index*, publiée sous Pie IV.

435. Telle est cette déclaration, comme la rapporte Léon Allatius ou Allacci (1586-1669), dont les travaux sur l'Eglise grecque sont si connus. Il l'avait trouvée dans la bibliothèque du cardinal Biscia, son protecteur. Il la publia, en 1640, pour prouver qu'on est tenu d'accepter la chronologie de la Vulgate et de rejeter celle des Septante. Allatius se servait de cet argument pour détruire l'autorité de manuscrits apocryphes, dans lesquels un certain Inghirame avait prétendu trouver des renseignements sur l'histoire primitive de Rome (1). C'est, en effet, dans un livre écrit contre cet Inghirame,

(1) C'est à tort que le cardinal Franzelin (*de Traditione*, 3e édit., p. 563) dit qu'Allatius était mort, lorsque son ouvrage fut publié. C'est à tort aussi qu'il croit qu'Allatius avait trouvé cette déclaration sur une feuille détachée, *charta*. Allatius pensait que cette pièce était inédite, et c'est pour cela qu'il la cite intégralement. Son texte a trois fautes notables d'impression qui viennent soit du typographe, soit du manuscrit. La première, c'est qu'il met NON *omnibus partibus*, au lieu de CUM *omnibus partibus* ; la seconde, c'est qu'il met *sic licet*, au lieu de *scilicet* ; la troisième (nous n'avons pas traduit ces mots), c'est qu'il donne mal le nom du cardinal (ou des cardinaux) qui fait la déclaration, au nom de la Congrégation générale. Ce cardinal est appelé *S. ✻. L. A. S. Montald. Six. Caraf.* Or, il n'y avait pas, en 1576, de cardinal de ce nom, mais un cardinal Montalte, qui devint ensuite le pape Sixte-Quint, et un cardinal Antoine Caraffa, qui était président de la Congrégation du Concile. Allatius savait bien tout cela et il y a évidemment là une inadvertance de sa part, ou une faute d'impression. Je croirais volontiers que nous sommes en présence du nom de plusieurs cardinaux ; car Fagnan (*loc. cit.*, n° 7, p. 119) nous dit qu'en 1576, la Congrégation du Concile se réunissait en congrégations générales, formées de tous ses membres, et en congrégations particulières, formées de quatre de ses membres auxquels Grégoire XIII accorda le droit d'expédier certaines affaires, au nom de la Congrégation générale. Or, notre texte nous présente précisément *S. ✻. L. A. S. Montald. Sixt. Caraf.*, comme agissant pour la Congrégation générale (Fagnan, *ibid.*, n° 28, cite une décision de même style et où les noms propres sont également tronqués).

Quoi qu'il en soit, voici le texte tel que le rapporte Allatius, dans son ouvrage intitulé : *Animadversiones in Antiquitatum Etruscarum fragmenta*

qu'Allatius imprima notre déclaration. Il la croyait inédite ; mais il se trompait sur ce point. Elle avait été, en effet, donnée dans tous les recueils dont nous parlions tout à l'heure. Seulement ces recueils ne l'avaient point toujours reproduite complètement.

Cette déclaration se composait, en effet, de trois parties distinctes : une affirmation de l'autorité de la Vulgate, un blâme infligé au théologien Véga et un renvoi à la troisième règle de l'index, pour ce qui regarde les différences qui existent entre les leçons des textes en langue originale et celles de la Vulgate.

Or Marzylla et Gallemart, ne prenant que ce qui leur paraissait

ab Inghiramis edita, Paris, 1640, n. 101, p. 179. « Dubitatur in quadam Universitate, quæ Societatis Jesu curæ commissa est, quo pacto intelligendum sit Decretum illud, quo Sancta Tridentina Synodus, enumeratis Libris sacris, sic statuit : si quis libros ipsos integros non (cum) omnibus partibus suis, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in Veteri Vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit. An sic licet (scilicet) eo pacto, ut in fide errare censeantur, qui asseruerint aliquid repugnans vel minimæ periodo, aut membro enumeratorum Librorum, etiam cum in ea re sint appositæ lectiones Græci contextus aut Hebraici ; an potius ii tantum qui integrum aliquem ex his libris, aut eorum partem aliquam rejecerint, de qua aliquando fuit controversia, num canonica et sacra censenda esset : quo pacto quidam, in veteri Testamento, dubitarunt de Cantico Trium Puerorum, et de Historia Susannæ ; in Novo autem de ultimo Capite Marci, et de initio octavi capitis Evangelii Joannis. — Die 17 januarii 1576, Congregatio generalis per S. ✻. L. A. S. Montald. Sixt. Caraf. censuit nihil posse asseverari, quod repugnet vulgatæ Latinæ editioni, etiam quod esset sola periodus, sola clausula, vel membrum, sive vox, vel dictio sola, vel syllaba, iotave unum ; et acriter reprehendit Vegam, qui lib. 15 de justificat. cap. 9, tam audacter locutus est. Quoad oppositionem textus Græci et Hebraici, cum latina Vulgata lectione, remittit interrogantem ad tertiam regulam Indicis sub Pio IV editam. »

Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 491, reproduit cette réponse d'après une édition du même ouvrage d'Allatius, faite à Rome en 1642. Mais il altère la réponse en transcrivant « *appositiones textus* » au lieu d' « *oppositiones textus*. » Il s'étonne de trouver dans le texte de la question : « *appositæ* lectiones græci *contextus* », qu'il ne comprend pas, et croit qu'il faut mettre en conséquence : « *appositionem textus* » dans la réponse. C'est une erreur de sa part. Toutes les anciennes éditions portent : « *appositæ* lectiones contextus », dans la question, et : *oppositionem textus* ou *oppositiones contextus*, dans la réponse.

C'est que ces termes de la question et de la réponse ne désignent point la même chose. La question est posée au sujet des assertions et des termes, qui sont dans le grec ou l'hébreu et non dans la Vulgate, et qui, par rapport à la Vulgate, sont des additions, *appositæ* lectiones, et forment comme un contexte, *contextus*. On demandait si les termes du Concile de Trente : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, imposaient d'admettre ces textes qui ne sont pas dans la Vulgate, et cela à cause de la suite du décret : *et in veteri Vulgata latina editione habentur*, que les pères de Trente ne semblaient pas avoir crue suffisante.

Dans la réponse, après avoir affirmé l'autorité de la Vulgate, on renvoie à la troisième règle de l'*Index*, non plus pour ce qui est dans les textes grec ou Hébreu sans être dans le latin, mais pour toutes les différences qu'il y a entre ces textes et le latin. C'est ce qui est appelé : *oppositionem textus*. — Gallemart et le manuscrit d'Antoine Caraffa dont nous parlerons, portent dans la réponse : *oppositiones contextus*.

propre à interpréter le décret de Trente, laissèrent de côté la seconde partie de notre déclaration, c'est-à-dire ce qui regarde Véga (1).

Mais cette partie se lisait dans d'autres recueils, manuscrits ou imprimés à ce moment.

En effet, dans son traité de la foi, Suarez (2), qui écrivait en Espagne, nous apprend qu'il possédait un recueil manuscrit, où le blâme porté contre Véga se lisait à la suite de l'affirmation rapportée par Marzylla. De son côté, le jésuite lorrain Serarius (1555-1609), qui enseignait alors la théologie à Mayence, dit qu'il avait vu une édition manuscrite de la déclaration, où il n'était pas question de Véga ; mais il fait connaître, en même temps, que l'édition publiée à Francfort, en 1608, mentionnait le blâme infligé à Véga, par la Congrégation du Concile. Il laisse même entendre que ce blâme y était placé au commencement de la déclaration, avant l'affirmation de l'autorité de la Vulgate (3).

Ces différences rendaient ces recueils suspects et ne pouvaient manquer d'exciter des discussions sans issue. Aussi le Saint-Siège montra-t-il une grande sagesse, en les proscrivant et en défendant d'accorder aucune créance aux déclarations qui ne seraient pas revêtues de sceaux et de signatures.

Cependant, en raison de son caractère doctrinal et du sens faux qui lui a été attribué, nous examinerons si la déclaration du 17 janvier 1576 était authentique et qu'elle en était la doctrine.

Art. 79. — *Authenticité de la déclaration faite au sujet de la Vulgate, par la Congrégation du Concile.*

436. Nous avons dit (415) que cette déclaration renfermait trois

(1) Voici le texte de Gallemart (édition de 1619, p. 9), conforme à celui de Marzylla. « *Cum omnibus suis partibus*. Etiam dicendum est quod ne vel periodus, vel una clausula, vel dictio aut syllaba, iotave unum repugnet in veteri vulgatæ linguæ latinæ editione. Quoad oppositiones autem contextus græci aut hebraici cum latina vulgata editione, Congregatio remisit ad tertiam regulam indicis sub Pio IV editam ».

(2) Quoad reliqua vero addidit quædam declaratio cardinalium, quæ impressa circumfertur apud Petrum Vincentium de Marzylla, ad citatum locum Tridentini : *Nec solam periodum, solam clausulam, vel solam dictionem aut syllabam, iotave unum admitti posse, quod repugnet huic vulgatæ editioni latinæ* ; et reprehendit graviter Vegam lib. 15 in Tridentin. cap. 9, qui liberius in hoc locutus est, UT IN EXEMPLARI MANUSCRIPTO APUD ME HABEO ; quocirca admitti quidem possunt variæ lectiones et varii sensus ex aliis linguis ; non vero aliquid, quod dictæ editioni contrarium sit (de Fide, disp. 5, sect. 3, n. 10). Suarez avait enseigné à Rome avec un grand éclat, de 1578 à 1585, et y était retourné quelque temps en 1605. C'est en Espagne qu'il composa son traité de la Foi ; mais ce traité ne fut publié qu'en 1621, quatre ans après sa mort (Voir Werner, *Franz Suarez*, p. 70,80 et 94).

(3) Nicolai Serarii *Prolegomena Biblica*, cap. 19, q. 11, édition de Paris. 1704, p. 169.

parties : une affirmation de l'autorité de la Vulgate, un blâme infligé au théologien Véga, et un renvoi à la troisième règle de l'*Index*. Nous avons vu aussi que cette déclaration parut sous plusieurs formes, mais sans aucune garantie officielle.

Cependant, vers 1610. Suarez (1) la donne comme authentique dans toutes ses parties. Il la possédait dans un manuscrit. dont il savait la provenance et qu'il regardait comme digne de confiance.

Quoiqu'on ait souvent dit le contraire. Serarius admettait également l'authenticité de notre déclaration, et il l'admettait. lui aussi. à cause d'un manuscrit où il l'avait lue. Seulement, comme ce manuscrit ne contenait pas le blâme infligé à Véga et que le recueil *des décisions de la Congrégation du Concile*, édité à Francfort en 1608, avait été imprimé par un protestant, Serarius se persuada que ce qui regardait Véga avait été ajouté à la déclaration par quelque hérétique, pour discréditer l'opinion de ce théologien : ce qui était d'autant plus sensible à Serarius. qu'il partageait lui-même cette opinion et qu'elle était alors communément admise.

Suivant cette opinion. le Concile de Trente n'avait point décidé que la Vulgate était absolument parfaite, mais seulement qu'elle ne contenait rien de contraire à la foi ou aux mœurs. Dans son traité de la *Justification* (2), le cordelier André Véga, mort en 1570, après avoir assisté avec éclat au Concile de Trente. ne s'était pas contenté de soutenir ce sentiment ; il avait encore invoqué en sa faveur. le témoignage du cardinal Cervini. qui avait présidé la quatrième session du Concile, où furent promulgués les décrets sur l'Ecriture, et qui vivait encore lorsque Véga écrivait (3).

Il paraissait d'autant plus étrange à Serarius. de voir une opinion si recommandable. frappée par la Congrégation du Concile, qu'il croyait la retrouver dans l'affirmation par laquelle commençait la déclaration du 17 janvier 1576. Il fit valoir toutes ces raisons pour établir que le blâme infligé à Véga n'émanait point de la Congrégation du Concile, et par conséquent que la déclaration qu'on publiait avait été altérée (4).

(1) *De Fide*, disp. 5, sect. 8, n. 10.
(2) Lib. XV, c. 9.
(3) Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente*, liv. VI, ch. 17, n. 18.
(4) Voici le texte même de Serarius. On remarquera qu'il ne met pas en doute l'authenticité, mais seulement l'intégrité de la déclaration. *Unum..... occurrit quod objici potest*. Editæ sunt nuper, hoc anno 1608, Francofurti, Declarationes Tridentini concilii. In earum principio ad sess. 4, ita legitur : *Acriter reprehendendus est Vega, lib. 15, c. 9 de just icat., qui tam audacter locutus est de hac re.* — Sed respondeo. Istiusmodi declarationes, sive Judicum sententiæ, sive doctorum opiniones, sive sapientum responsa, sive hujusmodi aliud quidpiam sint, auctoritatem, uti par est, reverendo, dubitari posse, an absque depravatione ac menda editæ sint. Nam neque in verbis proxime antecedentibus Grammatica satis bona est : neque quod iis adversetur, affirmare quidpiam eo loco videtur Vega. Deinde typothetæ, ope-

Mais ces raisons n'avaient point de valeur. En effet, même telle qu'on la publiait à Francfort. la déclaration ne condamnait pas l'opinion de Véga. Elle ne faisait qu'infliger un blâme à la manière trop hardie dont ce théologien l'avait exprimée. Elle ne porte pas, en effet, que Véga est *condamnable* pour avoir enseigné l'*erreur*; mais seulement qu'il est répréhensible pour avoir tenu un langage trop peu mesuré, *acriterque reprehendit Vegam qui tam audacter locutus est* (1). Nous le verrons dans notre prochain article, Serarius avait raison de penser que la doctrine admise dans la première partie de la déclaration de 1576, est conforme au sentiment de Véga;

ræque aliæ, ac istarum herus hæretici fuerunt, et iste in sua ad Lectorem præfatione subindicat aliquid alicubi pravum esse, quod in ipsius tamen exemplaris intricatam manum conferat. Et vidi ipse declarationes easdem manuscriptas quibus horum (c'est-à-dire du blâme de Véga dont il a seul été question jusqu'ici) nihil esset. Tertio : declaratio ista est ad ea quæ decretum, quod tractamus (Serarius traite là de l'authenticité de la Vulgate), antecedit, verba cum omnibus suis partibus ; declaratque libros Bibliorum integros cum omnibus suis partibus pro sacris et canonicis habendos. Addit enim : Etiam quod sola periodus, sola clausula, vel sola dictio, aut syllaba, iotave unum, quod repugnaret vulgatæ latinæ editioni. At hoc totum non modo nos, sed et Vega ipse de emendatissima versione libenter fatetur (Serarius, *Prolegomena Biblica*, cap. 19. q. 11, édition de Paris, 1704, p. 169).

(1) Comme nous le verrons dans notre prochain article, la Congrégation du Concile voulut affirmer dans la déclaration du 17 janvier 1576, qu'on ne devait rien avancer de contraire à la Vulgate, quoiqu'elle n'ait pas voulu déterminer jusqu'à quel point le texte de cette version était parfait. Il était donc naturel qu'elle infligeât un blâme à Véga, car il se mettait sous le couvert du président et des pères du Concile de Trente, pour présenter son opinion personnelle, comme la seule exacte, et condamner ainsi les autres ; en outre, sous prétexte que la Vulgate n'était pas un texte descendu du ciel, il accordait à n'importe qui et pour n'importe quelle hésitation, le droit de la corriger à son gré, d'après les textes en langue originale. Le passage de Véga, critiqué par la Congrégation, est reproduit en partie dans une dissertation sur la Vulgate, de Bellarmin. Cette dissertation, découverte en manuscrit dans la Bibliothèque des Jésuites de Louvain, a été publiée pour la première fois, en 1749 (Voir les *Mémoires de Trévoux*, juillet 1750). On l'a traduite en français et imprimée dans la Bible de Vence (t. I, p. 132 de l'édition de 1767) ; mais la fin du passage est mitigée dans la traduction. Voici cette fin, dont le langage méritait bien le blâme de la Congrégation du Concile : « Itaque nec tu, nec quispiam alius propter hanc approbationem Vulgatæ editionis impeditur quominus, ubi hæsitaverit, ad fontes recurrat et in medium proferat quidquid habere potuerit, quo juventur et locupletentur latini, et vulgatam editionem ab erroribus expurget, et quæ sensui Spiritus sancti et ipsis fontibus sunt magis consentanea assequantur ». (Vega, *de Justificatione*, lib. XV, cap. 9). Ce qu'il y avait de blâmable dans cette manière de parler de Véga, ressort bien de la lecture du Commentaire sur les décrets de Trente, rédigé par Antoine Caraffa, le président de la Congrégation du Concile en 1576, dont nous parlerons bientôt. Ce Commentaire dit : « Si quæras quis hujusmodi errorum (les incorrections de la Vulgate) censor esse debeat, respondeo : Sedes Apostolica. Ex his noto tria : 1° Hanc vulgatam in omnibus quæ ad fidem et mores pertinent retinendam, et si aliqua editio contrarium continet rejiciendam ; 2° Latinorum codicum emendationem non petendam a græcis aut hebraicis editionibus, etc. (Batiffol, *La Vaticane*, p. 74) ».

mais il se trompait, en se persuadant que le blâme infligé à ce théologien, était en contradiction avec cette doctrine du début de la déclaration.

Il fut entraîné dans cette méprise par la différence qu'il constatait entre le recueil imprimé, qui venait d'être publié à Francfort, et le manuscrit qu'il avait vu. Mais, nous le savons par le témoignage de Suarez, l'imprimé de Francfort n'était pas altéré ; c'était le manuscrit de Serarius qui était incomplet. Les auteurs des copies, d'où dérivait ce manuscrit, avaient jugé que la critique du langage de Véga était sans importance doctrinale. C'est sans doute pour ce motif, qu'ils l'avaient laissée de côté, comme firent Marzilla et Gallemart, qui se contentèrent peut-être de reproduire un manuscrit de la famille de celui que Serarius possédait.

437. Suarez et Serarius écrivaient avant que Grégoire XV (1621) fit mettre à l'index les recueils de déclarations de la Congrégation du Concile, et qu'Urbain VIII (1635) ôtât toute autorité aux décisions qu'ils contenaient. Mais à partir de ce moment, on ne donna plus d'attention à ces décisions, et les théologiens songèrent d'autant moins à invoquer la déclaration du 17 janvier 1576, que, comme nous le verrons, cette déclaration était conforme à l'enseignement commun.

Elle ne fut pourtant pas oubliée ; mais elle ne fut guère rappelée, que par les auteurs qui lui attribuaient d'avoir affirmé la perfection absolue de la Vulgate, comme Allatius (1), Richard Simon (2) et D. Petitdidier (3). Ces trois auteurs n'élèvent aucun doute sur l'authenticité de la déclaration. Seulement le premier la présente comme étant toujours obligatoire, tandis que les deux derniers la regardent comme tombée en désuétude.

Au XVIIIe siècle et jusqu'à nos jours, elle est mentionnée dans les traités de théologie, mais sous forme d'objection. On ne s'occupe plus du blâme infligé à Véga, mais seulement de l'affirmation principale de la déclaration. On met en doute non plus l'intégrité, mais l'authenticité de la déclaration toute entière.

C'est ce que fait Kilber (1710-1783), qui (4) se persuade que cette authenticité a été contestée par Serarius et D. Petitdidier. Il

(1) Allatius, *Animadversiones in antiquitatum Etruscarum fragmenta ab Inghiramio edita*, Paris, 1640, n. 101, p. 179.

(2) Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678, liv. II, ch. XV, p. 301 d'une édition qui se donne comme de Paris, 1680. — Cf. Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, septembre 1684, art. VII, t. I, p. 131 de ses *Œuvres complètes* publiées en 1727.

(3) D. Petitdidier, *Dissertationes historicæ, criticæ, chronologicæ in Sacram Scripturam Veteris Testamenti*, Toul, 1699, p. 87 et 89.

(4) Kilber, *Principia theologica*, dans la théologie de Wurzbourg, édition de Paris, 1852, t. I, p. 32.

est suivi par plusieurs auteurs de notre siècle, qui tranchent la question sommairement et sans apporter de raison, comme Hanneberg (1) qui admet l'authenticité, Scheeben (2) et Mazzella (3) qui la rejettent.

Cependant depuis quelques années, on a mis en avant de nouveaux arguments, soit pour, soit contre cette authenticité.

En 1868, Kaulen (4) la défendait, en faisant remarquer que pour la nier, il faudrait des preuves de supposition, et que personne n'en avait encore apporté.

En 1876, Franzelin (5) la combattit par toutes les preuves invoquées jusque-là. Il ajouta que, pendant les dernières années, on avait fait inutilement beaucoup de recherches dans les archives romaines pour retrouver le document en cause.

En 1885, Cornély (6) reproduisait les assertions de Franzelin et les confirmait en ces termes : « Remarquez que la Congrégation du Concile fut instituée par Pie IV en 1564, pour veiller à l'exécution des décrets de Trente, que ce fut seulement en 1586, qu'elle reçut de Sixte V le pouvoir de donner une interprétation authentique de ceux de ces décrets qui se rapportaient à la discipline, et enfin qu'elle n'eut jamais la faculté d'expliquer ceux qui sont dogmatiques, puisque Sixte V réserva formellement cette faculté aux Souverains Pontifes. Or la déclaration en question porte la date de 1576 et elle regarde un décret dogmatique (car c'est d'un canon qu'il s'agit). Il faut donc qu'elle ait été fabriquée, ou à tout le moins qu'elle ne soit que la consultation d'un théologien ».

En 1890, le P. Prat résumait l'argumentation de Franzelin et de

(1) Hanneberg, *Histoire de la Révélation Biblique*, traduction Goschler, 1856, t. II, p. 447.

(2) Scheeben, *Dogmatique*, traduction Bélet (1877), t. I, p. 206.

(3) Mazzella, *de Virtutibus infusis*, 1879, n. 1003, p. 566.

(4) Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 403. Kaulen a cru devoir réfuter l'objection de certains auteurs, qui, trouvant dans notre déclaration les mots *vulgata editio*, prétendaient que ces mots ne pouvaient désigner que l'édition de la Vulgate faite par Clément VIII en 1592, et que par conséquent la déclaration était postérieure à cette date. Une objection aussi futile ne méritait point d'arrêter Kaulen. En effet, les mots *Vulgata editio* ont été employés, en 1546, dans le décret de Trente, et la déclaration reprend les termes de ce décret qu'elle interprète. Ce n'est donc point de l'édition de Clément VIII qu'elle parle.

(5) Franzelin, *de divina traditione et scriptura*, 3e édition, 1882, p. 563. La découverte de M. Batiffol semble montrer que les recherches mentionnées par Franzelin n'ont pas été poussées assez loin. Je ne serais pas étonné qu'on retrouvât la déclaration du 17 janvier 1576, dans les registres mêmes de la Congrégation du Concile ; car Fagnan nous assure que ces registres ont été fort bien tenus jusqu'en 1635, où il cessa d'être secrétaire de cette Congrégation (*Jus Canonicum*, lib. I *Decretalium*, tit. II, *de Constitutionibus*, cap. 13, *Quoniam*, n. 56).

(6) Cornély, *Historica et critica introductio in utriusque testamenti libros sacros. — Introductio gener.*, p. 451.

Cornély dans les *Etudes religieuses* (1) et on aurait pu croire que le coup de la mort était donné à la thèse de l'authenticité de la déclaration. Cependant, à ce moment même, une intéressante découverte mettait cette authenticité au-dessus de toute contestation.

438. En explorant la Bibliothèque Vaticane (2), un jeune prêtre du clergé de Paris, M. l'abbé Batiffol, avait mis la main sur un ouvrage manuscrit (3) du cardinal Antoine Caraffa (1538-1591), celui-là même qui était président de la Congrégation du Concile en 1576 et qui se trouve mentionné dans notre déclaration.

Cet ouvrage est un commentaire perpétuel du texte du Concile de Trente. Caraffa l'avait sans aucun doute rédigé pour s'aider dans sa charge de président de la Congrégation du Concile et pour se rappeler les décisions prises par cette Congrégation. Il comprenait l'importance de ce commentaire. Aussi le légua-t-il au jésuite Comitolo (4), avec prière de le revoir et de l'éditer, « si l'Eglise en pouvait tirer quelque utilité. » L'édition fut préparée et non publiée. Ce commentaire, avec les documents qui devaient l'accompagner lorsqu'il fut transmis à Comitolo, fut peut-être l'une des sources auxquelles furent puisés les recueils de Déclarations, antérieures pour la plupart à 1591, qui circulèrent d'abord en manuscrit, puis furent publiés au commencement du XVII[e] siècle. Peut-être aussi la défaveur que le Saint-Siège témoigna à ces recueils, mit-elle obstacle à la publication du commentaire, de Caraffa. Toujours est-il que le manuscrit de ce commentaire resta oublié à la Bibliothèque du Vatican, jusqu'à ce que, en 1890, M. Batiffol le signala au public.

439. Comme le cardinal Antoine Caraffa a eu une très grande part à la préparation de l'édition de la Vulgate de Sixte V et de Clément VIII (5), et que les questions relatives à l'autorité de la Vulgate excitent aujourd'hui l'attention, M. l'abbé Batiffol a eu l'heureuse pensée de publier quelques passages du commentaire de Caraffa sur les décrets de la quatrième session du Concile de Trente.

Or, il se trouve qu'un de ces passages, est l'analyse de la déclara-

(1) Août 1890, p. 576.

(2) *La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, par Pierre Batiffol ; Paris, Leroux, 1890.

(3) *Vat. lat.*, 6326.

(4) Comitolo (1545-1626) fut professeur de belles-lettres et de théologie. Il publia divers écrits. Hurter, *Nomenclator litterarius*, 1[re] édition, t. I, l'appelle *Paul* à la page 680 et *Pierre* à la page 362. M. Batiffol le nomme *Pierre*. C'est le nom de *Paul* que Comitolo prend dans toutes ses publications. Voir Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 1343.

(5) Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, 1[re] édition, t. 1, p. 191 ; Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 442-448, et surtout Vercellone, *Histoire de la correction de la Vulgate*, dans les *Analecta Juris pontificii* d'avril 1855.

tion du 17 janvier 1576, dont il met par suite hors de doute l'authenticité et l'intégrité substantielle.

Voici ce passage : « A cause de ces mots : *cum omnibus suis partibus*, la Sacrée Congrégation du Concile a jugé qu'on encourrait les peines marquées, quand même on changerait seulement une période, une assertion, un membre de phrase, un terme, une syllabe ou un iota, qui serait contraire à l'édition, et qu'il y avait lieu de blâmer vivement Véga qui s'est exprimé audacieusement sur ce sujet, lib. IV (liv. XV), c. 9, *de justificatione*. Quant aux oppositions du texte grec ou hébreu avec l'édition latine de la Vulgate, on a renvoyé à la troisième règle de l'Index publié sous Pie IV (1) ».

440. Un témoignage aussi précis du président de la Congrégation du Concile ne permettrait pas de nier l'authenticité de la déclaration de 1576, alors même qu'elle soulèverait des objections que nous ne saurions résoudre.

Mais de toutes les objections que nous avons rapportées, une seule paraît sérieuse (2), c'est celle que le P. Cornély tirait de ce que la Congrégation du Concile n'a jamais eu le droit de donner des décisions sur les décrets doctrinaux du Concile.

Or cette objection tombe devant des renseignements, passés sous silence par tous les auteurs modernes, mais que je trouve dans le célèbre canoniste Fagnan, qui fut secrétaire de la Congrégation du Concile, de 1620 à 1635 (3).

Il résulte, en effet, de ces renseignements peu connus, que sous Pie V (1566-1572) et sous Grégoire XIII (1572-1585), cette Congrégation passa par une période de tâtonnements, pendant laquelle, elle ne s'en tenait plus aux règles qui lui avaient été tracées par Pie IV, son fondateur (1564), bien qu'elle n'eût pas encore l'organisation définitive qui lui fut donnée en 1587 par Sixte-Quint ; il en résulte,

(1) *Cum omnibus suis Partibus*. Propter hujusmodi verba S. C. C. censuit incurri in pœnas vel si solo periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat Vulgatæ editioni immutatur ; acriterque reprehendendum Vegam, lib. IV, c. 9, de justificatione audacter hæc de re loquutum. Quod vero ad oppositiones contextus græci aut hebraici cum latina Vulgata editione pertinet, remissum ad 3 regulam Indicis sub Pio IV editi (*la Vaticane*, p. 73). En publiant ce texte, M. l'abbé Batiffol ne songeait pas à établir l'authenticité de la déclaration du 17 janvier 1576. C'est M. l'abbé Thomas, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, qui s'en est servi le premier, pour prouver cette authenticité, qui venait d'être niée dans les *Etudes religieuses* par le P. Prat (voir le *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, de mars 1891, p. 19).

(2) Je ne parle pas des altérations de noms propres et des variantes de mots, que nous trouvons dans les textes de la déclaration. On comprend qu'elles se soient introduites dans un texte, qui ne fut publié qu'après avoir été transcrit successivement par des copistes et des abbréviateurs.

(3) Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, p. 212, et Fagnan, *Jus Canonicum*, lib. I *Decretalium*, tit. II *de Constitutionibus*, cap. 18, *Quoniam*, n. 56. Edition de Besançon, 1740, t. I, p. 125.

en particulier, qu'elle pouvait, en 1576, date de notre déclaration, interpréter tous les décrets du Concile.

Fagnan dit bien qu'en vertu de la bulle d'institution (1564), la Congrégation du Concile n'était chargée que de l'exécution des décrets de Trente, et qu'en vertu de la bulle qui l'organisa définitivement (1587), elle ne pouvait en interpréter que la partie disciplinaire ; mais il ajoute (1) : « La Sacrée Congrégation fut donc fondée pour faire observer et non pour interpréter les décrets du Concile de Trente ; mais, peu après, comme elle avait été amenée à répondre à plusieurs consultations relatives au sens du Concile, et qu'on doutait de son pouvoir à cause des restrictions faites par Pie IV, Pie V lui accorda le droit de décider les questions qui lui paraîtraient claires, pourvu qu'elle soumît à Sa Sainteté, comme elle l'avait toujours fait jusque-là, les questions qui lui paraîtraient douteuses. Bientôt même, le même Pie V lui accorda de plus amples pouvoirs pour décider les causes et les controverses relatives à l'interprétation du Concile, ainsi qu'en fait foi une note insérée dans les registres de la Congrégation, de la main même du cardinal Caraffa. » Les pouvoirs de la Congrégation du Concile furent donc étendus par Pie V à l'interprétation des décrets dogmatiques ou disciplinaires de Trente. Aussi donna-t-elle alors la solution des questions, que soulevaient les canons doctrinaux du Concile. C'est ainsi qu'elle décida encore, sous Pie V, que l'intention que les calvinistes ont en baptisant, suffit pour la validité du baptême : question doctrinale, qui se posait au sujet du quatrième canon de la septième session du Concile, et qui était alors fort discutée (2).

Grégoire XIII laissa à la Congrégation du Concile toutes les attributions, qui lui avaient été accordées par Pie V (3) ; elles ne furent

(1) Fagnan, *ibid.*, n. 7, p. 119. Itaque sacra Congregatio ab initio, Tridentini Concilii decretis non interpretandis, sed exequendis duntaxat perfecta (præfecta) est ; sed paulo post, cum multis consultationibus respondisset ad Concilii intelligentiam pertinentibus, et dubitatum esset de illius facultate ob prohibitionem Pii IV in constitutionibus supra editis, Pius V indulsit eidem, ut posset decidere casus, quos tanquam claros putaret decidendos ; quos vero tanquam dubios existimaret referendos, Sanctitati suæ referret : quod in eam usque diem fecerat : moxque ipsi congregationi ampliores etiam facultates pro decidendis causis et controversiis, Concilii interpretationem concernentibus, idem Pius V attribuit, ut in libris ejusdem congregationis adnotatum reperitur manu Cardinalis Carafæ.

(2) Fagnan (*ibid.*, n. 24, p. 122) rapporte la décision de la Congrégation et dit qu'elle la prit, en vertu de l'autorité qui lui avait été attribuée, *auctoritate sibi tributa censuit baptizatos a Calvinistis vere baptizatos esse, ut iterum baptizandi non sint etiam sub conditione.* — Gallemart (*Declarationes* etc. 1619) dit que cette décision fut portée sous Pie V, et approuvée par lui. Il ajoute que la Congrégation tranche ainsi le doute relatif à la validité des rites du baptême employés par les Calvinistes. Mais il se trompe. Suivant Fagnan, ce n'étaient pas les rites des Calvinistes, mais leur intention en baptisant, qui faisait difficulté. On voit que cette déclaration était tout à fait dogmatique.

(3) Fagnan, *ibid.*, n. 7, p. 119.

restreintes aux matières de discipline, que par Sixte V, en 1587. Cette Congrégation avait donc, en 1576, le droit de déclarer quel était le sens du décret dogmatique sur les Ecritures canoniques. Les théologiens ne l'ignoraient point, au début du XVIIe siècle. Aussi ni Serarius, ni Suarez n'ont contesté la légitimité de l'interprétation donnée, le 17 janvier 1576, par la Congrégation du Concile, au décret doctrinal *de Canonicis Scripturis*.

Art. 80. — *Sens de la déclaration faite au sujet de la Vulgate par la Congrégation du Concile.*

441. Pour bien comprendre la réponse que la Congrégation du Concile fit, le 17 janvier 1576, voyons d'abord la question (1) qui lui était posée.

Cette question portait sur la règle qu'on doit suivre, pour déterminer les livres et les parties de livres qui, d'après le décret de Trente, sont sacrés et canoniques. Cette règle, telle que l'a formulée le Concile, est double : *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur* : c'est à la fois, et l'usage de l'Eglise catholique qui se sert des livres saints, et la Vulgate. Mais ceux qui posaient la question ne s'expliquaient pas bien pourquoi le Concile proposait cette double règle. Avait-on mis ces mots : *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, parce que, non seulement les parties qui sont dans la Vulgate, mais encore toutes les parties lues par l'Eglise catholique, soit grecque, soit latine, doivent être tenues pour canoniques ? En ce cas, se disaient-ils, on serait hérétique, en rejetant la moindre parcelle des livres saints, quand elle ne se trouverait point dans la Vulgate, pourvu qu'elle fût dans le grec ou l'hébreu. Ils demandaient donc tout d'abord à la Congrégation, de dire si c'était de cette manière qu'on doit entendre le décret. Ils comptaient sans doute recevoir sur ce point une réponse négative ; car cette interprétation stricte et sévère n'a jamais été soutenue, que je sache, par aucun théologien. Ils proposaient donc une seconde interprétation, presque aussi large que la première était sévère. Si l'on ne prenait pas la règle du dit décret de Trente, dans le sens strictement littéral qui vient d'être indiqué, pouvait-on s'en tenir, tout au contraire, à l'interprétation, large qui considérait le but des pères de Trente plus que les termes dont ils s'étaient servi ? Leur décret obligeait-il seulement à recevoir tous les livres énumérés et leurs parties deutéro-canoniques ?

442. C'est sur ces deux solutions extrêmes, que l'on demandait à la Congrégation du Concile de se prononcer. Elle le fit (2), comme

(1) Voir la première note du n. 435, p. 440.
(2) Voir *ibid*.

il y avait lieu de s'y attendre, sans adopter ni l'une ni l'autre solution. Elle ne les rejeta pas même directement. Elle crut meilleur de rappeler quelle était la partie principale de cette double règle formulée par le Concile : *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur*. Nous l'avons vu dans nos précédents articles, la principale de ces deux règles, c'était la seconde, celle qui est tirée de la Vulgate.

C'est précisément ce que répondit la Congrégation du Concile, le 17 janvier 1576. Elle déclara qu'on devait suivre comme règle, la Vulgate. Cela l'amena, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre dernier article (436), à infliger un blâme à Véga pour la hardiesse avec laquelle il affirmait que n'importe qui, pour n'importe quelle raison, était en droit de corriger cette version vénérable. Quant à ce qui regardait l'autorité des textes grecs et hébraïques, la Congrégation rappela la troisième règle de l'*index* (1), d'après laquelle l'autorité de toutes les versions non authentiques (et par analogie celle de tous les textes même en langue originale) est inférieure et subordonnée à l'autorité de la Vulgate. Cette réponse marquait ce qu'il fallait penser des deux opinions proposées dans la question. Elle montrait l'inexactitude de la première opinion, qui faisait du texte grec et du texte hébreu, une règle égale à la Vulgate, pour la détermination des parties canoniques de l'Ecriture. Elle insinuait aussi que la seconde opinion était insuffisante, puisque la Congrégation déclarait qu'il faut suivre la Vulgate, sans faire aucune distinction entre les parties proto-canoniques et les parties deutérocanoniques, dont parlait la question. Cependant la Congrégation n'était pas plus formelle sur ce point que les pères de Trente ; car elle se contentait de rappeler la règle générale posée dans leurs décrets.

(1) Cette règle de l'Index ne parle que des versions de la Bible ; elle ne s'applique donc point, à la lettre, aux textes de l'original grec ou hébraïque ; mais on l'étendait, par analogie, à toutes les éditions autres que la Vulgate. C'est en particulier ce que fait le cardinal Antoine Caraffa, dans son commentaire sur les décrets de Trente, qui explique si bien le texte de notre déclaration, à la rédaction de laquelle il présida. En effet, voici ce que nous lisons dans le commentaire des mots : *quovis prætextu*, du décret sur l'authenticité de la Vulgate : « Ut occurrat abusibus. Ex quo duo noto : unum quod non detrahitur quicquam auctoritati puræ et veræ interpretationis Septuaginta interpretum, qua aliquando usi sunt S. Apostoli, patres et doctores. Agitur namque hic de editione latina tantummodo. Alterum quod non rejiciuntur *aliæ editiones*, quatenus authenticæ illius Vulgatæ intelligentiam juvant, *ut in 3 regula indicis statuitur*. Objicies ex D. Hieronimo in V. T. libris recurrendum ad *hebraica* volumina, in N. ad *Græca*... Respondeo... » (Batiffol, *La Vaticane*, p. 74). On voit qu'Antoine Caraffa étendait la 3e règle de l'*Index*, à toutes les éditions de l'Écriture Sainte, et tout spécialement aux éditions en langue originale, bien que cette règle ne parle que des versions. Il n'est pas étonnant que la déclaration du 17 janvier 1576, qui fut rédigée par ce cardinal ou sous son inspiration, fasse de même.

Est-il besoin d'ajouter que la Vulgate donnée ici, comme la règle qui détermine les vraies parties de l'Ecriture, est la même Vulgate qu'avait en vue le Concile de Trente, dans ses décrets? Non; car cela ressort assez de nos précédents articles. Ce n'était donc point tel ou tel exemplaire de la version latine, en usage dans l'Eglise, que la déclaration de 1576 indiquait; elle voulait parler de cet exemplaire parfaitement corrigé, qu'on travaillait à reconstituer en 1576, et dont l'édition publiée en 1592 par Clément VIII se rapprocha d'une manière très satisfaisante, bien qu'elle ne fût pas exempte de toute faute.

443. Il est des auteurs (1). qui ont pensé que notre déclaration défendait de mettre en question la moindre phrase et le moindre mot de la Vulgate, dont elle affirmait l'absolue perfection. C'est une erreur que nous devons réfuter.

Nous prions le lecteur de remarquer d'abord la grande différence qu'il y a entre le sentiment adopté par la Congrégation et le premier sentiment au sujet duquel on l'interrogeait.

Le premier sentiment, au sujet duquel on interrogeait la Congrégation, voyait une erreur contre la foi, dans toute assertion contraire au moindre membre de phrase, au moindre mot de l'Ecriture, telle qu'elle est, soit dans la Vulgate, soit même dans le grec et l'hébreu, *ut in fide errare censeantur qui asseruerint aliquid repugnans vel minimæ periodo, aut membro enumeratorum librorum.*

D'après ce sentiment, il aurait été de foi que tous les membres de phrase et tous les mots de la Vulgate, du grec et de l'hébreu, sont des reproductions exactes du texte original inspiré, et que ce texte n'a subi, dans la Vulgate et les compléments qu'y apportent le grec et l'hébreu, aucune altération de l'étendue d'une phrase, d'un mot, d'une syllabe ou d'un iota.

Ce sentiment n'a pas été adopté par la Congrégation. Elle renvoie à la troisième règle de l'*index*, pour ce qui regarde les textes grecs et hébraïques, et ne s'occupe que de la Vulgate. Mais, donne-t-elle la solution qu'insinuait la question posée? Affirme-t-elle qu'on ne peut rien admettre, qui soit contraire à aucun mot de la Vulgate : ce qui reviendrait à dire que la Vulgate est absolument par-

(1) C'était le sentiment d'Allatius (*Animadversiones in antiq. Etrusc. fragmenta*, n. 100 et 101, p. 179 et 181), qui voulait prouver, par notre déclaration, l'obligation d'admettre la chronologie de la Vulgate, à l'exclusion de la chronologie des Septante. Richard Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, liv. II, ch. 14) et D. Petitdidier (*Dissert. in Sacram Scripturam*, Dis. 10, p. 80) interprètent notre déclaration comme Allatius, mais pensent qu'elle n'a jamais été en vigueur. Le P. Prat (*Etudes religieuses* d'août 1890, p. 576) croit qu'elle a été fabriquée par les protestants, pour imputer aux catholiques cette doctrine sur la Vulgate. M. Thomas (*Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, mars 1891, n. 19) accepte la traduction du P. Prat, tout en regardant la déclaration comme authentique.

faite et qu'on n'en peut discuter le moindre mot? Non ; mais elle retourne la phrase de la question qui lui a été posée.

Au lieu de répondre qu'on ne peut rien avancer contre le moindre mot de la Vulgate, elle dit qu'on ne peut avancer une phrase, un mot, une syllabe ou un iota, qui soit contraire à la Vulgate : ce qui est tout à fait différent : *censuit nihil posse asseverari, quod repugnet Vulgatæ editioni, etiam quod esset sola periodus, sola clausula, vel membrum, sive vox, vel dictio sola, vel syllaba, iotave unum.* La Congrégation s'en est tenue à ce principe, qu'on ne peut absolument rien avancer de contraire à la Vulgate. Cette énumération qui affirme qu'on ne peut admettre une phrase, un mot, une syllabe qui soit contraire à la Vulgate, est un développement de ce principe. La vérité de ce développement n'était pas contestable et n'a jamais été contestée. Que celui qui exprime quelque chose de contraire à l'Ecriture Sainte, telle que nous la possédons dans la version authentique de la Vulgate, le fasse en un long discours, ou en un mot, il y a en effet incontestablement erreur condamnable. Tout le fond de cette déclaration qui paraît si menaçante, se réduit donc à ceci : On ne peut rien avancer contre l'Ecriture, et l'Ecriture est dans la Vulgate, *nihil posse asseverari, quod repugnet Vulgatæ editioni.*

Mais jusqu'à quel point la Vulgate rend-elle complètement le texte sacré original? Les parties de la Vulgate qu'on est tenu de tenir pour sacrées et canoniques, sont-ce tous les mots, comme l'ont prétendu quelques théologiens? Ou bien est-ce que ce sont les passages notables, comme le pense M. Didiot? Ou bien est-ce que ce sont seulement les passages dogmatiques, comme le croit Franzelin? Ou bien encore est-ce que ce sont les passages sur lesquels il y a accord des manuscrits?

La déclaration de la Congrégation du Concile ne le dit pas ; elle laisse donc tous ces sentiments libres. La seule chose qu'elle affirme, c'est qu'on ne doit rien avancer de contraire à la Vulgate, *quod repugnet Vulgatæ editioni.* Elle ne fait donc que répéter ce que disait le décret de Trente, *prout in veteri Vulgata editione habentur.* Par conséquent, cette déclaration n'affirme pas la canonicité et l'inspiration de tous les mots de la Vulgate.

444. Du reste, autant que nous avons pu le constater, presque tous les théologiens de marque et de profession, lui ont donné une interprétation conforme à celle que nous venons d'indiquer.

Serarius (1) fait consister l'autorité de la Vulgate, en ce qu'elle est une version bonne sans être parfaite, et en ce qu'elle ne contient

(1) Addit quod sola periodus, sola clausula, vel sola dictio, aut syllaba, iotave unum quod repugnaret Vulgatæ Latinæ editioni. At hoc totum non modo nos, sed et Vega ipse de emendata seu emendatissima versione libenter fatetur (*Prolegomena Biblica*, c. 19, q. 11).

rien d'opposé à la foi ou aux mœurs. Or, il déclare qu'il n'y a rien, dans son sentiment, qui ne s'accorde avec cette déclaration de la Congrégation du Concile, qu'on ne doit rien avancer, pas même une phrase, un mot ou un iota, qui soit contraire à la Vulgate.

Suarez (1) rapporte cette déclaration avec le blâme infligé à Véga ; puis il ajoute qu'en conséquence on peut accepter des leçons et des sens pris dans les textes non latins, mais qu'on ne doit rien admettre qui soit contre la Vulgate.

Les théologiens, qui écrivent après Serarius et Suarez, ne mentionnent plus notre déclaration. C'est une preuve qu'ils lui donnent peu d'importance et par conséquent qu'ils la comprennent comme nous. S'ils avaient pensé qu'elle défendait de contester la canonicité du moindre mot de la Vulgate, ils n'auraient pas manqué d'en parler, parce qu'il y aurait eu là, une grave objection contre les opinions courantes.

Aussi, s'en occupèrent-ils de nouveau, lorsque Richard Simon et D. Petitdidier, acceptant de confiance l'interprétation d'Allatius, eurent avancé dans leurs dissertations historiques et critiques sur la Vulgate, que la Congrégation du Concile avait prescrit, le 15 janvier 1576, d'adopter jusqu'aux points et aux virgules de la Vulgate, mais que sa prescription n'avait jamais été regardée comme obligatoire et qu'elle était tombée en désuétude.

Depuis lors, les théologiens se mirent à contester l'authenticité de la déclaration du 17 janvier 1576. Mais en même temps plusieurs firent observer, qu'alors même qu'elle serait authentique, elle ne les embarrasserait en aucune façon, attendu qu'elle défendait seulement de rien avancer qui fut contraire à la Vulgate, dans la foi ou dans les mœurs. Ainsi s'exprimèrent Kilber (2) et Franzelin.

Ce dernier ajoute même qu'en 1859, Pie IX consulté au sujet de cette déclaration, avait répondu de vive voix au P. Perrone qu'il fallait l'entendre en ce sens (3).

(1) Quocirca admitti quidem possunt variæ lectiones et varii sensus ex aliis linguis ; non vero aliquid, quod dictæ (Vulgatæ) editioni contrarium sit (*de Fide*, Disp. 5, sect. 3, n. 10). C'est donc à tort que le P. Prat pense que la déclaration (qu'il regarde comme apocryphe) embarrassa Suarez (*Etudes Religieuses*, août 1890, p. 576).

(2) *Theologia Wiceburgensis*, édition de Paris, 1852, t, I, p. 32. Congregatio prohibet asseverari vel unum iota quod repugnet Vulgatæ quoad doctrinam fidei et morum, *concedo* ; quoad alia, *subdistinguo* ; ne quis privata auctoritate id faciat, audacter et præsumptuose mutando impressionem, *concedo* ; ne quis errata discutiat, Summoque Pontifici proponat, aut servata Vulgatæ veneratione modeste exponat, *nego*.

(3) *De divina traditione et Scriptura*, 3e édition, p. 563. « Ceterum si vere aliquando prodiit (declaratio), intelligi debet prohibere ne quid asseratur repugnans editioni Vulgatæ in rebus fidei et morum. Quod quidem responsum ante paucos annos (anno 1859), Summo Pontifice per vivæ vocis oraculum approbante, datum esse, P. Perrone mihi attestatus est. »

Cornely (*Introductio generalis in Scripturam*, n. 174, p. 452) répète la

445. Nous avons d'ailleurs, dans le cardinal Antoine Caraffa, un témoin on ne peut mieux renseigné, du sens que la Congrégation du Concile donna à cette déclaration. Ce cardinal présidait cette Congrégation, en 1576, et certainement il n'aurait rien voulu avancer de contraire à ses décisions. Or, Antoine Caraffa fut placé par Grégoire XIII et Sixte Quint, à la tête de la Congrégation chargée de préparer l'édition officielle de la Vulgate ; et voici les canons qu'il suivit, comme base fondamentale de cette œuvre. Nous les empruntons aux savantes études, publiées par le P. Vercellone, sur l'*Histoire de la correction de la Vulgate* (1).

I. « I. Saint Jérôme ayant traduit les saints livres sur le texte hébraïque, ils (les correcteurs de la Congrégation présidée par Antoine Caraffa) recoururent continuellement à ce texte et corrigèrent d'après lui, un assez grand nombre de passages. II. Cependant, ils ne changeaient rien, si ce n'est après avoir consulté les manuscrits de la Vulgate, donnant toujours la préférence au manuscrit de Tolède (2), même contre le texte hébreu. C'est ce que firent les correcteurs, dans les passages où les manuscrits ne s'accordaient pas. III. Partout où la Vulgate offrait des additions, qui manquaient à l'hébreu, on consultait le manuscrit de Tolède ; à son défaut, on recourait aux Septante, laissant dans la Vulgate, ce qui se trouve dans le grec ; autrement, l'addition était retranchée. IV. On ôta toutes les explications des noms hébraïques, qui ne peuvent pas appartenir au texte sacré, et qui furent mises par saint Jérôme ou par d'autres après lui, pour plus de clarté. V. Enfin, la pureté du latin entra dans les préoccupations des correcteurs, ils remplacèrent certains mots par d'autres, quelques-uns par leurs synonymes ; de même les temps des verbes sans altérer le sens ».

« Ce purisme, ajoute Vercellone, déplut à Sixte V, qui attachait beaucoup plus de prix à garder la coutume de l'Eglise et les ver-

même chose, et dit que ce fut le 1er août 1859 (Franzelin donne cette date dans sa seconde édition, p. 568) que Pie IX fit cette déclaration de vive voix.

Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 491 et 492, interprète la Déclaration comme nous l'avons fait. Il insiste sur ce point qu'elle défendait de rien avancer, non pas contre les mots, mais contre le fond de la Vulgate, et qu'en 1576, le fond de la Vulgate pouvait seul être mis en cause, attendu que l'édition officielle de Clément VIII, n'était pas encore publiée. Cette observation mérite d'être signalée. En 1592, Clément VIII défendit d'éditer aucun texte de la Vulgate, qui ne fût conforme à son édition ; mais, en 1576, pareille défense n'aurait pas eu de sens, puisqu'il n'y avait pas d'édition officielle de la Vulgate, et que les exemplaires dont on se servait avaient des variantes.

(1) *Analecta juris Pontificii*, avril 1855, p. 1328.

(2) Manuscrit gothique de Tolède, représenté à Rome par ses variantes avec l'édition de Lyon de 1569, que Christophe Palomarès avait relevées par ordre de Sixte V. Migne a inséré ces variantes dans sa *Patrologie*, à la suite des œuvres de saint Jérôme. Plusieurs pensent que le manuscrit de Tolède fut fait, sur l'exemplaire que saint Jérôme envoya en Espagne à son ami Licinius.

sions reçues communément ». Sixte V recommença donc toute la correction, en prenant pour règle, de suivre avant tout les exemplaires de la Vulgate latine. L'œuvre de Sixte V fut remaniée, à son tour, et ce fut Clément VIII qui eut l'honneur de publier, en 1592, l'édition si longuement élaborée. Mais ce qui nous intéresse en ce moment, c'est que dans la part qu'il eut à la préparation de cette édition, Antoine Caraffa tint moins compte que personne, du texte latin de la Vulgate, qu'il ne craignit pas de le modifier pour le rapprocher de l'hébreu et du grec et même pour en améliorer la diction. Après cela, on ne peut douter qu'il n'ait entendu, dans le sens large que nous avons admis, la déclaration émise, le 17 janvier 1576, par la Congrégation du Concile sous sa présidence. Assurément il ne pensait pas qu'on dût regarder tous les mots de l'ancienne Vulgate, comme sacrés et canoniques.

Nous en avons, du reste, une autre preuve non moins certaine dans son Commentaire perpétuel du Concile de Trente, qui vient d'être découvert par M. Batiffol.

Après avoir reproduit les termes de notre déclaration du 17 janvier 1576, comme le commentaire des mots *cum omnibus suis partibus* (1) du décret de Trente sur les *Ecritures canoniques*, Antoine Caraffa expose aussitôt quelle est l'autorité de la Vulgate, en commentant le décret relatif à son authenticité, et il termine en ces termes (2) : « De ce qui précède nous tirerons trois conclusions : 1° on doit retenir la Vulgate en tout ce qui appartient à la foi et aux mœurs, et si une édition contient quelque chose de contraire, on doit la rejeter ; 2° on ne doit point corriger les textes latins par les textes grecs ou hébreux ; 3° dans les discussions, et les prédications etc., on ne peut en appeler (de la Vulgate) à l'édition grecque et latine ».

La première de ces trois conclusions exprime la même règle, que la déclaration du 17 janvier 1576 posait en principe,

La déclaration est moins précise que cette conclusion toute personnelle de Caraffa ; mais il est certain que cette conclusion personnelle n'était point contraire à la déclaration.

(1) Voir n° 439, p. 446.

(2) Ex his noto tria : 1° hanc vulgatam in omnibus quæ ad fidem et mores pertinent retinendam, et si aliqua editio contrarium continet rejiciendam ; 2° latinorum codicum emendationem non petendam a græcis aut hebraicis editionibus ; 3° in disputationibus et prædicationibus etc. non posse provocari ad græcam vel hebraicam editionem (Reproduit par l'abbé Batiffol, *La Vaticane*, p. 74). La seconde règle n'exclut pas l'usage modéré du grec et de l'hébreu, dans la pensée de Caraffa ; elle n'est point par conséquent en contradiction avec les canons suivis par la Congrégation de la Vulgate qu'il présidait. Caraffa dit en effet un peu plus haut dans son commentaire : « non rejiciuntur aliæ editiones quatenus authenticæ illius Vulgatæ intelligentiam juvant, ut in 3 regula Indicis statuitur ».

Or cette conclusion personnelle exprime le même sentiment, que nous avons vu soutenir au cardinal Franzelin : savoir que c'est en matière de foi et de morale, qu'il est défendu de rien admettre qui soit contraire à la Vulgate.

L'interprétation que nous avons donnée à la déclaration de la Congrégation du Concile du 17 janvier 1576 est donc exacte (1).

SECTION IV

L'inspiration.

SOMMAIRE. — ART. 81. — *Le dogme de l'inspiration des Saintes Ecritures.* — 446. La question de l'inspiration dans la constitution *Dei Filius* et l'encyclique *Providentissimus*. — 447. Notion de l'inspiration d'après l'encyclique. — 448. Ce qui est de foi et ce qui est certain au sujet de l'inspiration.

ART. 82. — *Erreurs sur la nature de l'inspiration, qui ont été condamnées par le Concile du Vatican.* — 449. Erreurs de Sixte de Sienne, des élèves de Lessius, de Bonfrère et du Dr Hanneberg. — 450. Erreur de Jahn. — 451. La constitution *Dei Filius* rejette ces deux classes d'erreurs.

ART. 83. — *Comment Dieu est l'auteur des livres saints pour les avoir fait écrire.* — 452. Caractère principal de l'inspiration. C'est une impulsion, par laquelle Dieu fait écrire ce qu'il veut. — 453. Ce caractère la distingue de la révélation et de l'assistance. — 454. Cette impulsion a pour objectif la volonté de l'écrivain sacré, mais elle est préparée par une action sur son intelligence, et suivie d'une influence sur la composition du livre. — 455. Dieu est donc l'auteur non seulement du contenu des livres sacrés, mais encore des livres eux-mêmes. — 456. Cette impulsion fait écrire ce que Dieu veut, et cela seulement. — 457. Elle est prévenante et concomitante. — 458. Elle est surnaturelle et revêt la forme d'un commandement. — 459. Jusqu'où s'étend cette impulsion sur l'intelligence, la volonté et la rédaction des écrivains sacrés. — 460. Trois degrés dans l'intelligence des énoncés que Dieu fait consigner dans les livres saints. — 461. Premier degré. Connaissance des énoncés. Jusqu'où va-t-elle, comment s'acquiert-elle ? — 462. Second degré. Suggestion par Dieu des énoncés qui doivent entrer dans les livres saints. — 463. Troisième degré. Conscience que l'on écrit sous l'inspiration de Dieu. — 464. L'action de Dieu sur la volonté de l'écrivain. Empêche-t-elle les autres considérations qui pourraient le porter à écrire ? — 465. L'action de Dieu sur la confection du livre. C'est la question de l'étendue de l'inspiration des livres sacrés. Elle s'étend à tous les énoncés des livres saints. Va-t-elle jusqu'à déterminer les expressions qui doivent entrer dans ces livres ? — 466. La doctrine de cet article, dans l'Ecriture, les saints pères et les symboles de foi.

(1) Dans un compte rendu récent de *La Vaticane* de M. Batiffol (*Etudes Religieuses, partie bibliographique*, juillet 1892, p. 508), le P. Castets dit que la déclaration interdisait simplement tout *changement* entrepris *par initiative privée*, dans le texte officiel de la Vulgate. Cependant il ressort du commentaire même de Caraffa, publié par M. Batiffol, que la déclaration interprétait le décret *de Canonicis scripturis* et non le décret sur l'authenticité de la Vulgate. Cela ressort aussi de la question à laquelle la déclaration répondait. D'ailleurs, en 1576 et jusqu'après la mort de Caraffa, on ne possédait point d'édition officielle de la Vulgate et le Saint-Siège permettait alors aux particuliers de l'éditer.

Art. 81. — *Le dogme de l'inspiration des saintes Ecritures.*

446. Le Concile du Vatican s'est contenté de reproduire les enseignements du Concile de Trente au sujet du canon des saintes Ecritures. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué (368), la constitution *Dei Filius* a développé la doctrine authentique de l'Eglise sur leur inspiration. Elle définit expressément, non seulement que les livres saints avec toutes leurs parties, doivent être reçus pour sacrés et canoniques, mais encore qu'ils sont inspirés de Dieu, *divinitus inspiratos* (1). Elle expose en outre la nature de cette inspiration : « L'Eglise, dit-elle, les tient (les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament) pour sacrés et canoniques, non parce qu'après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Eglise, ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même ». Nous avons vu (377) que cet enseignement du Concile du Vatican avait été complété et précisé par l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII. Aussi est-ce à la lumière de cette encyclique, que nous allons poursuivre notre étude du chapitre II de la constitution du Concile du Vatican.

447. Pour bien éclairer notre marche, demandons d'abord au document pontifical la notion de l'inspiration.

D'après Léon XIII, l'inspiration est un secours surnaturel, par lequel Dieu a excité et mu ceux qu'il a choisis pour interprètes, à écrire, et les a assistés pendant qu'ils écrivaient, de sorte qu'ils ont bien conçu dans leur esprit, qu'ils ont voulu rendre fidèlement, qu'ils ont exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tout ce

(1) Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit ; anathema sit. Cap. 2, can. 4.

que Dieu leur ordonnait d'écrire et cela seulement, et que lui-même est l'auteur de toute la sainte Ecriture (1).

Cette définition nous fait connaître l'auteur principal de l'Ecriture, son action sur les écrivains sacrés, le but auquel tend cette action, la coopération des écrivains sacrés à l'action de Dieu, et enfin les résultats de cette action divine et de cette coopération humaine.

L'auteur principal est Dieu, et lui seul ; car il n'y aura rien dans l'Ecriture, qu'il n'y ait fait mettre. Son action est double : c'est une motion prévenante (*excitavit*) et concomitante (*movit*), qui a poussé les écrivains à écrire ; c'est une assistance qui les empêche de rien ajouter ou de rien retrancher à ce qu'ils doivent écrire.

Le but auquel tend cette action est de leur faire écrire tout ce que Dieu veut et cela seulement.

La coopération des écrivains se fait en trois opérations : l'opération de leur intelligence, qui conçoit exactement ce que Dieu les meut à écrire ; l'opération de leur volonté, qui veut l'écrire fidèlement ; la rédaction du livre, dont le style sera exact (*apte*) et dont le fond sera, conforme à ce que Dieu veut (*infallibili veritate*). Il pourrait sembler à première vue que l'opération de l'intelligence des écrivains sacrés, ne répond à aucune action de Dieu ; car l'action de Dieu a été une motion qui avait pour terme leur volonté. Mais Dieu ne pouvait pousser leur volonté à écrire, sans trouver ou sans mettre dans leur intelligence, ce qu'il commandait d'écrire ; ou plutôt en commandant de l'écrire, il manifestait par le fait même à l'intelligence, ce que la volonté devait se déterminer à consigner dans les livres saints. A la motion qui venait de Dieu, devait donc répondre, du côté de l'homme, une double opération : l'opération de l'intelligence, qui concevait ce que Dieu commandait d'écrire, et l'opération de la voonté, qui était résolue à l'écrire fidèlement.

Enfin le produit de cette action divine et de cette coopération humaine : ce sont les livres saints, dont la totalité a Dieu pour auteur ; et qui contiennent tout ce que Dieu a voulu, et cela seulement.

Les questions que nous allons parcourir nous amèneront à mettre en lumière les divers éléments de cette définition.

448. Mais avant de les aborder, distinguons ce qui est de foi et ce qui est simplement certain en cette matière.

Ce qui est de foi, c'est le fait de l'inspiration des livres saints. Nous avons vu qu'on serait hérétique, si l'on ne les recevait pas pour

(1) Append. V, n. 24. Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent ; secus non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ.

sacrés et canoniques, en entier avec toutes leurs parties. On le serait également, si on rejetait leur inspiration ; car notre canon quatrième frappe d'anathème ceux qui nieraient qu'ils sont divinement inspirés.

Les déclarations du chapitre II et de l'encyclique *Providentissimus* sur la nature de l'inspiration ne sont pas de foi catholique ; mais elles sont théologiquement certaines ; il y a donc lieu de traiter en erreurs. les théories auxquelles la constitution *Dei Filius* et l'encyclique *Providentissimus* ont opposé ces déclarations. Nous ferons connaître ces erreurs, à l'article qui va suivre et à l'article 86.

Art. 82. — *Erreurs sur la nature de l'inspiration qui ont été condamnées par le Concile du Vatican.*

449. Si le Concile du Vatican s'est arrêté à exposer la nature de l'inspiration, c'est à cause des erreurs qui se sont produites sur cette question depuis le XVI[e] siècle. Notre constitution en indique deux (1).

La première erreur est signalée en ces termes : « L'Eglise tient ces livres pour sacrés et canoniques. non parce qu'après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Eglise, *non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati* ». Cette formule diffère pour le style. mais non pour le fond, de celle qui avait été proposée dans le *schema* de la commission pro-conciliaire. Voici le texte de ce *schema*, qui rappelle mieux les termes dans lesquels l'erreur s'est produite : « On doit croire qu'ils sont sacrés et canoniques, non parce qu'après avoir été écrits avec des ressources purement humaines, ils ont été néanmoins placés par l'autorité de l'Eglise dans le canon des saintes Ecritures (2) ». Cette première erreur, disait une note ajoutée au *schema* (3), a été soutenue par ceux qui affirment de tous les livres du canon ou de quelques-uns d'entre eux, qu'ils ont été d'abord écrits uniquement avec les ressources de l'esprit et du travail de l'homme, mais qu'à cause des choses qu'ils contiennent, ils ont été placés au canon par l'Eglise, soit mosaïque soit chrétienne ». Le texte du Concile ne parle pas de l'Eglise mosaï-

(1) Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo duntaxat quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt (Constit. *Dei Filius*, cap. 2).

(2) Document VI, *Schema constitutionis de doctrina catholica*, cap. 3. Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiæ in canonem SS. Scripturarum relati sunt.

(3) *Ibid.*, note 9.

que ; mais cela importe peu ; car l'erreur en question consiste à ne point regarder ces livres, comme composés sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais à les regarder, comme tenant toute leur autorité, de leur insertion au canon par l'Église infaillible.

Sixte de Sienne (1566) est le premier, qui ait avancé cette erreur. Au livre VIII de sa *Bibliothèque sacrée*, après avoir combattu comme hérétiques, ceux qui soutiennent que les livres des Machabées ne sont point sacrés, ni dignes d'être au canon, il répond en ces termes à l'objection qu'ils tiraient, du travail auquel l'auteur du second de ces livres déclare s'être livré pour le composer (1) : « Le sentiment des Juifs sur ces livres (ils sont deutéro-canoniques) ne nous importe pas, puisque l'Eglise catholique les reçoit dans son canon. Ils ne perdraient rien de la confiance qui leur est due, quand même ils auraient été écrits par un auteur profane ; car cette confiance leur est due, non à cause de l'auteur, mais à cause de l'autorité de l'Eglise catholique, et les choses que celle-ci a admises s'imposent comme vraies et indubitables, quel que soit l'auteur qui les a dites ; je n'oserais affirmer, si c'est ici un auteur sacré ou un auteur profane (2). » Ainsi, suivant Sixte de Sienne, l'autorité des livres des Machabées, vient de l'infaillibilité de l'Eglise, qui les a insérés dans son canon, et non de l'inspiration donnée par Dieu à l'écrivain qui les a rédigés ; cette inspiration lui paraît même douteuse.

C'est le sentiment de Sixte de Sienne, qui porta Lessius, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même (3), à avancer comme hypothétiquement soutenable, une doctrine que ses élèves avaient résumée dans cette proposition fameuse, qui fut condamnée par l'académie de Louvain, en 1587 : « Un livre (tel qu'est peut-être le second livre des Machabées) écrit avec des ressources humaines, sans l'assistance du Saint-Esprit, devient Ecriture sainte, si le Saint-Esprit témoigne subséquemment qu'il ne s'y trouve rien de faux (4). » Cette proposition attribuée à Lessius, différait de plusieurs manières de celle qu'avait avancée Sixte de Sienne. Elle en différait notamment, en ce que les élèves de Lessius, faisaient dériver la valeur scripturaire, accordée

(1) II Mac. II, 24-33.

(2) *Bibliothecæ sanctæ*, lib. VIII, hæresis 12, resp. ad. 7 : De sententia Hebræorum circa hos libros, quæcumque ea sit, nihil refert : cum Ecclesia catholica eos in canone recipiat. Nec quicquam illorum fidei derogatur, etiamsi ab auctore profano scripti sint, cum libri fides non ab auctore, sed ab Ecclesiæ catholicæ auctoritate pendeat ; et quod illa acceperit, verum, et indubitatum esse oportet, a quocumque dictum sit auctore, quem ego, neque sacrum, neque profanum ausim affirmare.

(3) Kleutgen, *Leonardi Lessii de divina inspiratione doctrina*, imprimé à la suite de Schneemann *Controversiarum de divinæ gratiæ* etc., 1881, p. 472.

(4) Liber aliquis (qualis forte est 2 Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur scriptura sacra.

après coup à des ouvrages profanes, non, comme Sixte de Sienne, de l'approbation de l'Eglise, mais d'une déclaration de Dieu lui-même. Aussi, tout en regardant la proposition attribuée à Lessius comme erronée, Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la foi, fit-il observer aux pères du Vatican (1), que cette proposition n'était point frappée par leur décret. Du reste Lessius ne reconnut point son enseignement, dans cette proposition ; il expliqua sa pensée d'un façon qui, sans être suffisamment nette, est susceptible d'une interprétation conforme à la saine doctrine.

Nous ne croyons pas qu'on puisse donner une interprétation aussi favorable, à ce que Bonfrère (2) a écrit sur la même question, dans ses *Prolégomènes sur l'Ecriture* (1625). Il y renouvelle la doctrine attribuée faussement à Lessius, et admet qu'un ouvrage purement humain prendrait légitimement rang parmi les Ecritures divines, par le seul fait que Dieu le contresignerait, en déclarant que tout y est vrai, comme il l'a fait pour les passages des auteurs payens, cités au livre des Actes (XVII, 28) et dans l'Epître à Tite (I, 12). C'est ce que Bonfrère appelle *inspiration conséquente*. Seulement il n'attribue pas cette inspiration conséquente au second livre des Machabées, ni a aucun autre livre de notre canon ; il l'attribue seulement à des ouvrages perdus.

C'était une approbation donnée par Dieu lui-même, que Bonfrère exigeait, pour qu'un ouvrage reçut cette inspiration conséquente. De nos jours, le Dr Hanneberg (3) s'est approprié le sentiment de Bonfrère : mais il y a fait de notables modifications, qui le rendent encore moins acceptable. Hanneberg n'exige, en effet, que l'insertion d'un ouvrage au canon par l'Eglise, pour que de profane, cet ouvrage devienne sacré. Il ose même avancer que c'est à ce genre d'inspiration subséquente, que les récits historiques de la Bible doivent, pour la plupart, leur caractère scripturaire. Cette théorie, trouva, paraît-il, d'autres partisans. C'est ce qui décida le Concile du Vatican à la signaler comme une erreur.

Il n'est pas difficile de voir combien elle est fausse. En effet, puisqu'un livre écrit, d'une manière toute humaine, n'aurait point Dieu pour auteur, et par conséquent ne serait pas inspiré, alors même que Dieu le déclarerait véridique ; combien moins Dieu est-il l'auteur d'un livre, qui n'a d'autre approbation que celle de l'Eglise ? D'ailleurs l'Eglise ne saurait inscrire un ouvrage tout humain, parmi les livres inspirés de Dieu, sans nous tromper. Tout livre qu'elle

(1) Document XIV, 3e rapport.

(2) *In totam Scripturam sacram prœloquia*, cap. 8, sect. 1 et 7, publié dans le *Cursus scripturæ* de Migne, tom. I, col. 134 et 141.

(3) *Histoire de la Révélation Biblique*, 9e p., ch. 4, § 8, traduction Goschler, t. II, p. 469.

déclare inspiré de Dieu, doit avoir été écrit par inspiration divine, et par conséquent d'une manière qui ne soit point purement humaine.

450. Une seconde erreur nous est signalée par le Concile du Vatican. Elle consiste à dire qu'un livre devrait être regardé comme sacré et canonique, par le seul fait qu'il renfermerait la révélation. sans mélange d'erreur, *nec ideo duntaxat quod revelationem sine errore contineant.*

On a attribué cette erreur à Bonfrère, à Mariana, à Duval, à Richard Simon, à Dupin, à Dom Calmet, à Frassen et à Janssens ; mais ces auteurs ont formulé leur pensée d'une manière incomplète et confuse, qui ne permet point de s'en bien rendre compte.

Il n'en est pas de même de Jahn. Il dit en effet (1) : « Pour qu'un livre ait une autorité divine, il faut que par un secours de Dieu, ceux qui l'ont écrit aient évité toute erreur. L'assistance divine, qui fait éviter l'erreur, est appelée inspiration, nom adopté par les écoles. mais mal choisi ; car cette assistance, à la différence de la révélation, n'inspire, ni n'enseigne rien, elle prévient seulement et empêche les erreurs ».

On le voit pour qu'un livre soit inspiré, Jahn ne semble même pas demander qu'il contienne la révélation. Mais, alors même qu'il l'exigerait, son opinion ne pourrait plus se soutenir, après la déclaration du Concile du Vatican.

Il n'est pas difficile d'ailleurs de voir combien s'est mépris le docteur Jahn. Pour qu'un ouvrage soit un livre dont Dieu est l'auteur, il ne suffit pas en effet qu'on n'y ait exprimé que des vérités révélées : sans quoi tout catalogue des vérités de foi catholique dressé par n'importe quel théologien, devrait faire partie de l'Ecriture sainte ; il ne suffit même pas que Dieu ait assisté le rédacteur, pour l'empêcher de se tromper, en formulant la révélation : sans quoi les définitions et les symboles de foi, proposés à l'Eglise par les conciles et les souverains pontifes. seraient des écrits inspirés.

Pour qu'un livre soit inspiré, il faut en outre que Dieu en soit l'auteur, c'est-à-dire qu'il l'ait écrit lui-même, par le ministère d'un écrivain sacré, qui cependant garde une certaine initiative.

451. La constitution *Dei Filius* l'affirme en ces termes : « L'Église tient ces livres pour sacrés et canoniques, parce qu'écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ils ont Dieu pour auteur, et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même, *propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* ».

(1) *Introductio in libros V. T. in compendium redacta*, seconde édition (1814), p. 1, § 19. Cette erreur a été retranchée d'une troisième édition publiée par Ackermann.

La constitution envisage ici les livres saints, non seulement dans leur origine divine, mais encore dans les témoignages que Dieu a rendus à cette origine ; c'est pourquoi, non contente de dire qu'ils ont Dieu pour auteur, elle ajoute qu'ils ont été confiés comme tels à l'Eglise. Du moment, en effet, que le fait de l'inspiration des livres saints et leur contenu sont des vérités d'ordre public, qui entrent dans le dépôt de la révélation chrétienne, il ne suffisait pas que Dieu inspirât les écrivains sacrés, même d'une façon consciente, il fallait encore qu'il manifestât cette inspiration par des preuves publiques et incontestables, et qu'il mit ainsi cette inspiration parmi les vérités, que l'Église est chargée de nous enseigner.

En rappelant cette doctrine, le Concile laisse voir combien est inexacte la première erreur qu'il avait signalée. Cette erreur faisait dériver l'inspiration et la canonicité des Ecritures, d'une simple approbation donnée par l'Eglise à des livres écrits d'une manière humaine. Mais l'Eglise ne peut nous donner comme divin, que ce qu'elle a reçu de Dieu, et Dieu ne peut lui confier les livres saints comme inspirés par lui, qu'autant qu'ils ne sont point une œuvre humaine. mais une œuvre divine.

La Constitution *Dei Filius* oppose également l'enseignement catholique à la seconde erreur qu'elle avait signalée. « Il faut, dit-elle, qu'ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ces livres aient Dieu pour auteur, *quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem* ».

Nous étudierons cette déclaration dans nos prochains articles.

Art. 83. — *Comment Dieu est l'auteur des livres saints, pour les avoir fait écrire.*

452. Suivant le Concile du Vatican, l'Eglise tient nos livres saints, pour sacrés et canoniques, parce qu'ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur, *propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.*

L'encyclique *Providentissimus* reproduit cet enseignement et le développe. Pour que Dieu soit l'auteur de toute l'Ecriture, il faut, d'après elle (447), que, par un secours surnaturel, Dieu ait excité et poussé les écrivains sacrés à écrire et qu'il les ait assistés dans leur rédaction, de manière qu'ils aient bien conçu dans leur esprit, qu'ils aient voulu rendre fidèlement et qu'ils aient exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu leur ordonnait d'écrire, et cela seulement.

Pour que Dieu soit l'auteur des livres sacrés, il est, en effet, nécessaire, qu'il en soit la cause principale, et que les écrivains sacrés n'aient été, que des instruments dociles agissant sous sa dépen-

dance ; il est nécessaire, en d'autres termes, que Dieu ait fait écrire chaque livre sacré et qu'il y ait fait mettre tout ce que ce livre contient ; car si l'écrivain sacré s'était déterminé lui-même à écrire ce livre qu'il a rédigé ; ou si, après avoir reçu de Dieu une impulsion pour écrire, il y avait mis, non ce que Dieu voulait, mais ce qu'il voulait lui-même, ce livre aurait, en totalité ou en partie, l'écrivain sacré pour principal auteur. L'auteur du Pentateuque serait seulement Moyse ; l'auteur du premier évangile serait uniquement Saint-Mathieu ; car l'auteur d'un livre est celui qui s'est déterminé lui-même à manifester dans ce livre, tout ce qu'il lui a plu d'y mettre ou d'y faire mettre.

Puisque Dieu est l'auteur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faut donc qu'il y ait fait écrire tout ce qu'ils contiennent : c'est pour cela qu'ils sont inspirés.

L'inspiration suppose que Dieu éclaire l'intelligence des écrivains sacrés et qu'il les assiste, de façon à trouver en eux, des instruments qui réalisent parfaitement ses ordres. Elle suppose aussi que ces écrivains correspondent fidèlement aux volontés de Dieu. Mais ce sont là des conditions secondaires. Le caractère principal et distinct de l'inspiration, celui dont nous verrons que les autres dérivent, c'est l'excitation et la motion surnaturelle, par lesquelles Dieu fait écrire infailliblement aux écrivains sacrés tout ce qu'il veut, et cela seulement. Nous étudierons donc d'abord ce caractère. Nous examinerons ensuite dans d'autres articles, d'une part, comment Dieu éclaire et assiste les écrivains sacrés, et, d'autre part, comment ces écrivains se comportent, dans la réception de cette motion, de ces lumières et de cette assistance.

453. Nous venons de dire que la motion surnaturelle, par laquelle Dieu fait écrire tout ce qu'il veut, et cela seulement, est le caractère distinctif de l'inspiration. C'est, en effet, par ce caractère, que l'inspiration diffère des autres secours surnaturels qui l'accompagnent, mais peuvent s'en séparer, comme sont la révélation et l'assistance. Pour le montrer, il suffit de rappeler en quoi consiste la révélation et l'assistance.

La révélation est l'affirmation surnaturelle que Dieu fait d'une vérité (329). Or Dieu peut affirmer surnaturellement une vérité, sans la faire écrire. En ce cas, il y aura donc révélation, mais il n'y aura pas inspiration.

L'assistance est un secours, que Dieu donne à ceux qu'il a chargés d'une mission, pour les empêcher de la mal remplir ou de s'en écarter. Telle est en particulier l'assistance qu'assure l'infaillibilité, aux Souverains Pontifes, dans leurs définitions *ex cathedra*. Cette assistance n'est point une impulsion, qui les fait écrire ou même parler. C'est une simple action de la Providence, qui, tout en les

laissant à leur initiative et aux lumières naturelles ou surnaturelles, dont ils peuvent s'entourer, les empêche de se tromper dans leur définition. L'assistance est, comme on le voit, un secours qui préserve de l'erreur. Elle n'est pas une impulsion qui fait écrire ; elle diffère par conséquent de l'inspiration.

Nous montrerons sans doute, plus loin, que l'inspiration suppose une révélation, qui éclaire l'intelligence des écrivains sacrés, et une assistance, qui les préserve de toute erreur dans leur rédaction ; mais c'est précisément, pour nous, une raison de remarquer ici, que l'inspiration n'est, de sa nature, ni une révélation, ni une assistance ; elle est une impulsion par laquelle Dieu fait écrire ce qu'il veut, et cela seulement.

434. Cette impulsion tend à faire écrire ce que Dieu a résolu. Elle a donc pour objectif la volonté de l'écrivain sacré. Dieu ne suspend pas, en effet, cette volonté, pour agir directement sur la main des écrivains. Non ; il laisse à cette volonté, l'action qu'elle exerce régulièrement, lorsque quelqu'un prend et exécute la résolution d'écrire un livre. Pour faire écrire les livres sacrés, il faut donc que Dieu détermine à cette rédaction les écrivains qui lui servent d'instruments, de telle sorte, dit Léon XIII, qu'ils veulent écrire fidèlement, *ita ut fideliter conscribere vellent*. Par conséquent, c'est bien sur la volonté de ces écrivains, que porte l'impulsion qui constitue l'essence de l'inspiration.

Mais cette impulsion ne serait point possible, si l'action divine était enfermée sur le terrain de la volonté. Les déterminations de la volonté ne vont point, en effet, sans un objet fourni par l'entendement. Aussi la volonté de consigner dans un livre, les données que Dieu indique, ne saurait-elle se produire, si ces données ne sont présentes à l'intelligence. Pour faire naître cette volonté, Dieu excite donc dans l'intelligence, la pensée de ce livre et celle de son contenu. L'excitation de ces pensées est, par conséquent, la préparation et le commencement indispensable de l'impulsion imprimée à la volonté.

D'autre part, la résolution d'écrire le livre sacré devra être efficace. Elle s'exécutera donc. Cette exécution sera l'œuvre de l'écrivain sacré et l'effet de la résolution qu'il aura prise. Mais la cause de cette résolution étant l'impulsion divine, c'est à cette impulsion qu'on devra remonter, pour expliquer la composition du livre.

L'impulsion divine, qui constitue l'élément principal de l'inspiration, exercera donc une triple action : une action préparatoire, qui consiste à suggérer à l'intelligence de l'écrivain sacré la pensée du livre et des vérités à y consigner ; l'action principale, qui est l'impulsion même donnée à la volonté, pour la déterminer à écrire ce livre et à y consigner ces vérités ; enfin les effets éloignés de cette

impulsion, qui se produiront dans la composition du livre. C'est ce que dit clairement Léon XIII ; car, selon lui, de l'impulsion de Dieu, complétée par son assistance, il résultera à la fois, et que l'écrivain sacré concevra bien dans son esprit, et qu'il voudra écrire fidèlement, et qu'il exprimera avec justesse, tout ce que Dieu lui aura commandé et cela seulement, *ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent* (1).

455. Ainsi ne croyons pas que Dieu n'ait de part à la composition du livre, que par l'assistance, qui empêche l'écrivain sacré de se servir de termes impropres ou d'altérer la pensée divine. Cette composition est en effet la suite de l'impulsion donnée par Dieu pour le faire écrire. C'est pourquoi Dieu n'est pas seulement l'auteur des vérités consignées dans les livres sacrés. On peut dire, avec Léon XIII, que Dieu a produit l'écriture, *scripturam condidisse* (2), qu'il a parlé par les écrivains sacrés, *per sacros auctores elocutum* (3), ou, pour prendre la formule consacrée, qu'il est l'auteur des livres saints.

456. Cette impulsion a un objet principal et un objet secondaire. Léon XIII l'exprime encore, quand il déclare qu'elle amène les écrivains à vouloir écrire, *fideliter conscribere vellent*, tout ce que Dieu veut, et cela seulement, *ea omnia, eaque sola quae ipse juberet* (4). Son objet principal est positif, c'est de faire écrire tout ce que Dieu veut, *ea omnia*. Son objet secondaire est négatif, c'est d'écarter tout le reste, *eaque sola*. La volonté de l'écrivain ne serait pas en effet le fidèle instrument de Dieu, si elle était seulement résolue à écrire ce qu'il demande ; il est encore nécessaire qu'elle le soit à n'y mêler aucun élément étranger.

457. Cette impulsion doit prévenir la volonté ; car l'écrivain sacré veut écrire, parce que Dieu l'y a sollicité ; mais elle doit aussi soutenir la volonté dans sa résolution d'accomplir l'ordre de Dieu, jusqu'à la fin de son exécution, *ad scribendum excitavit et movit* (5), dit encore Léon XIII.

458. L'illustre pontife nous fait aussi connaître (6) que cette impulsion sera d'ordre surnaturel, *virtute supernaturali*, et qu'elle revêtira la forme d'un commandement, *quæ ipse juberet*.

Cette impulsion ressemble donc, à plusieurs égards, aux grâces actuelles, par lesquelles Dieu nous sollicite à la pratique de la vertu. Mais elle en diffère par sa fin. Les grâces actuelles ont en effet,

(1) *Append.* V, n. 24.
(2) *Ibid.*, n. 21.
(3) *Ibid.*, n. 25.
(4) *Ibid.*, n. 24.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*

pour but, la sanctification de celui à qui elles sont accordées. Elles rentrent dans la catégorie des secours. que les théologiens nomment *gratum faciens*. L'inspiration est, au contraire, un des dons, qu'ils appellent *gratis data*. Elle ressemble sous ce rapport aux miracles. Elle *n'a pas pour fin* de rendre l'écrivain sacré meilleur; elle ne tend pas même, de sa nature, à l'instruire lui-même; elle tend à lui faire écrire ce que Dieu veut, pour l'instruction des autres. Sans doute, pour bien écrire ce que Dieu veut, il faudra, comme l'observe Léon XIII, que l'auteur inspiré connaisse bien ce qu'il doit écrire, *et recte mente concipere*; mais cette connaissance est un moyen, elle n'est pas la fin de l'inspiration; l'inspiration tend à faire écrire, c'est-à-dire à manifester à tous les hommes par le livre sacré, les choses que Dieu veut leur dire. Cependant l'écrivain qui sert d'instrument à Dieu, n'est pas dépouillé de l'exercice de ses propres facultés. Il se comporte, en homme, sous l'impulsion divine. Il reste donc libre sous cette impulsion, en ce sens qu'il pourrait refuser son concours à Dieu qui le demande (1); mais en consentant à ce que Dieu veut, il livre sa volonté à la motion divine et il se fait l'instrument actif de l'œuvre dont l'exécution lui est confiée. L'inspiration qui s'impose à la volonté, sans lui ôter sa liberté, consiste donc bien en une sorte de commandement plus ou moins exprès, *quæ ipse juberet*. Ce commandement se manifeste quelquefois par des paroles extérieures, mais le plus souvent il est tout intérieur.

459. Nous venons de déterminer la nature de l'impulsion divine, qui fait écrire les écrivains sacrés et qui est le caractère distinctif de l'inspiration. Il nous reste à rechercher jusqu'où s'étend cette impulsion. Cette question embrasse celle de l'étendue de l'inspiration des livres saints; mais elle n'est pas la même. La question de l'étendue de l'inspiration des livres saints, se pose par rapport à ces livres et à leurs éléments. Elle recherche ce qui, dans ces livres vient de Dieu, et ce qui ne vient pas de lui. La question plus générale de l'étendue de l'impulsion imprimée aux écrivains sacrés, se pose par rapport à ces écrivains. Elle consiste à se demander jusqu'où s'étend la triple action, que l'impulsion divine exerce sur l'intelligence, sur la volonté et sur la rédaction des auteurs sacrés. Les réponses relatives à ce dernier point, c'est-à-dire à la rédaction des livres par les auteurs sacrés, indiquent l'étendue de l'inspiration des éléments qui entrent dans ces livres.

Avant d'aborder ce point particulier de la rédaction des livres, voyons jusqu'où s'étend l'action de Dieu, vis-à-vis de l'intelligence et de la volonté des hagiographes dont il se sert. Nous continuerons à suivre, comme principal guide, l'encyclique *Providentissimus*.

(1) Crets, *de divina Bibliorum inspiratione*, p. 172.

460. Pour préparer son action inspiratrice sur la volonté des écrivains canoniques, Dieu doit manifester à leur intelligence, toutes les données qu'il veut leur faire écrire, *ea omnia eaque sola quæ ipse jubcret*. L'intelligence concevra ces données, au moment fixé par Dieu, sans que rien puisse y mettre obstacle ; car l'intelligence n'est pas libre comme la volonté, et les pensées dont il est ici question; se feront jour dans l'entendement, afin que la volonté puisse être appelée à donner son concours à Dieu. Mais ces pensées sont susceptibles de passer par trois degrés ; non pas que nous prétendions que ces trois degrés se produiront toujours successivement ; nous verrons (476) qu'il n'en est pas nécessairement ainsi ; nous voulons dire seulement qu'il y a lieu de distinguer l'un de l'autre, ces trois degrés. Le premier degré consistera simplement dans la présence, devant l'entendement, du contenu qui doit se trouver dans le livre sacré, mais sans la pensée de le consigner dans aucun livre. Tel pouvait être l'état de saint Mathieu, le jour de la Pentecôte, s'il connaissait déjà alors tous les faits et tous les enseignements qu'il a consignés dans son évangile, et qu'il n'eut pourtant encore aucun dessein de l'écrire.

Le second degré se produira, lorsqu'à la pensée de ces connaissances, se joindra celle qu'on doit les écrire, mais sans que l'écrivain sacré remarque, ni qu'il sache, que cette pensée d'écrire est un commandement que Dieu lui impose. Si saint Mathieu a eu un moment la pensée qu'il devait écrire les énoncés qu'il a mis dans son évangile, sans prendre garde que c'était Dieu qui lui faisait une injonction spéciale d'écrire, de sa part, ces énoncés et ceux-là seulement, il passa alors par ce second degré.

Le troisième degré se réalisera, lorsqu'aux pensées qui constituent les deux degrés précédents, s'ajoutera la connaissance certaine, que c'est Dieu qui demande à l'écrivain sacré d'écrire, de sa part, les vérités en question.

Ainsi premier degré : la pensée de ces énoncés ; second degré : pensée de ces énoncés et pensée qu'on doit les écrire ; troisième degré : pensée de ces énoncés, pensée qu'on doit les écrire, et connaissance que c'est Dieu qui demande qu'on fasse un livre de ces énoncés et de ceux-là seulement.

461. Il est clair que le premier degré est absolument indispensable pour l'inspiration. Il faut donc que l'écrivain inspiré connaisse toutes les vérités, que Dieu lui fera consigner dans son livre.

Suivant divers théologiens, il n'aurait pas été nécessaire que les prophètes inspirés comprissent la portée de certaines prophéties qu'ils écrivaient ; ils auraient pu n'en point saisir tout le sens ; les siècles futurs devaient seuls en bien entendre la signification. Ce sentiment n'est pas adoptée par l'encyclique *Providentissimus*.

Elle dit que tout écrivain inspiré conçoit exactement toutes les affirmations que Dieu lui fait formuler, *ut ea omnia... recte mente conciperent*. Il s'agit évidemment du sens littéral de ces affirmations. Cependant il ne paraît pas nécessaire que les auteurs inspirés se rendent compte de toutes les applications, qui seront faites de leurs paroles, dans le cours des siècles. On peut donc penser que les auteurs inspirés ont toujours saisi les vérités que Dieu leur inspirait, de la même manière, que les apôtres ont connu la doctrine chrétienne qu'ils étaient chargés de promulguer (366).

Dieu a fait écrire par les hagiographes, bien des énoncés, que ces derniers connaissaient par leurs ressources naturelles. A-t-il pu, pour cela, utiliser la science naturelle, que ces auteurs possédaient. Rien ne s'y oppose. Pour que Dieu soit l'auteur des parties de livres, où ces énoncés sont consignés, il suffit que ce soit par une impulsion de Dieu, qu'ils y aient été mis. Un écrivain qui veut laisser ses mémoires à la postérité et qui prescrit à son secrétaire de mentionner un événement dont ils ont été tous deux témoins, reste vraiment l'auteur du récit qu'il a fait écrire par ce secrétaire.

Quant aux énoncés, que les écrivains sacrés ne connaissaient point par eux-mêmes, il a fallu que Dieu les leur manifestât par révélation.

Ainsi la science des énoncés, consignés dans la Bible, a été acquise par les écrivains sacrés de deux manières, tantôt par des moyens naturels, tantôt par révélation.

462. Mais cette science ne suffit pas. Pour qu'il y ait inspiration, il faut que Dieu fasse consigner dans les livres saints les vérités qui sont l'objet de cette science ; il faut par conséquent qu'il manifeste que les énoncés connus par ces deux voies, doivent être écrits dans les livres qu'il fait composer.

Cette manifestation fera entrer la connaissance des énoncés inspirés, dans le second degré dont nous parlions tout à l'heure. Cette manifestation résulte évidemment d'une lumière surnaturelle. Les auteurs l'appellent une *suggestion*, parce qu'elle consiste dans une indication que Dieu donne, de ce qu'il veut que l'écrivain sacré écrive. Elle doit s'étendre à tous les énoncés, qui composeront le livre, *ea omnia eaque sola* ; car autrement, il y aurait des énoncés qui entreraient dans ce livre, par le seul choix de l'écrivain canonique, et non par l'impulsion de Dieu ; or, s'il en était ainsi, Dieu ne serait plus l'auteur de tout le livre.

463. Le troisième degré de connaissance consistera en ce que l'auteur sacré connaîtra, non seulement qu'il doit écrire tel et tel énoncé, mais encore que c'est Dieu qui l'y invite et le lui commande. Cette connaissance est-elle nécessaire pour l'inspiration, aussi bien que les précédentes? Faut-il, en d'autres termes, que

les auteurs sacrés aient conscience qu'ils sont inspirés de Dieu ?

Cette question ne se tranche pas d'elle-même ; car si nous recevons des grâces actuelles pour faire le bien, sans avoir conscience de leur origine surnaturelle, pourquoi serait-il nécessaire que les écrivains sacrés aient su que l'impulsion qui les poussait à écrire leur venait de Dieu ? Cependant les théologiens (1) inclinent à penser que le Saint-Esprit a manifesté à tous les écrivains inspirés, que c'était lui qui les faisait écrire. En effet on n'en saurait douter pour les prophètes, à qui Dieu révélait ses plus secrets mystères, en leur commandant de les consigner par écrit. Quant aux autres écrivains canoniques, il est bien difficile d'admettre que Dieu se servait, à leur insu, de leur intelligence et de leur volonté. Nous avons dit, d'ailleurs (458), que la forme que semble revêtir l'inspiration est celle d'un commandement. Or on ne saurait guère recevoir un ordre et se croire obligé d'y obéir, sans savoir de qui cet ordre vient. On se souvient que l'encyclique *Providentissimus* attribue à l'inspiration cette forme de commandement reçu (458). Sans résoudre la question qui nous occupe, cet important document est donc favorable à l'opinion qui regarde l'inspiration comme toujours consciente.

464. La seconde action de Dieu s'exerce sur la volonté des écrivains sacrés. L'encyclique *Providentissimus* dit qu'elle produit en eux, la volonté d'écrire fidèlement tout ce que Dieu veut, et cela seulement, *ut ea omnia, eaque sola quæ ipse juberet, fideliter conscribere vellent*. Le motif de la résolution qui fait écrire les écrivains, doit donc être l'ordre de Dieu. Mais ce motif déterminant exclut-il l'action concomitante d'autres motifs, que l'auteur pouvait avoir de faire ce que Dieu lui demande ? Non. Il suffit que le motif tiré de la volonté de Dieu, soit le motif qui, par lui-même, détermine toute la conduite de l'auteur canonique. Des considérations personnelles ou des sollicitations diverses peuvent donc s'y ajouter. Saint Marc et saint Jean ont pu écrire leur évangile, à la prière de ceux qui les entouraient, comme le rapportent saint Jérôme (2) et Eusèbe (3), sans être pour cela, moins inspirés de Dieu, qui joignit son impulsion divine à ces prières (4).

465. Par l'intermédiaire de la volonté des écrivains inspirés, l'impulsion divine s'exerce, en troisième lieu, sur la confection des livres. Il nous reste donc à nous demander jusqu'où s'étend l'action divine dans cette confection.

Il résulte de ce qui précède qu'elle fait mettre dans le livre inspiré, tous les énoncés, et ceux-là seulement que Dieu a voulus.

(1) Crets, *De divina Bibliorum inspiratione*, p. 149.
(2) *De Scriptoribus ecclesiasticis*.
(3) *Hist. eccles.*, lib. VI, c. 14.
(4) Crets, *de divina Bibliorum inspiratione*, p. 159.

Cette action du Saint-Esprit détermine donc tout le fond, que les hagiographes entendent exprimer et expriment dans ce livre.

Mais cette action va-t-elle jusqu'à imposer à ces écrivains, les termes dont ils se servent, ou bien, au contraire, les laisse-t-elle à leur libre initiative, pour exprimer ce que Dieu veut, tout en assurant, par l'assistance dont nous parlerons à l'article suivant, la parfaite conformité de ce qu'ils écrivent, avec ce que Dieu leur a inspiré ? Comme nous l'avons dit (459), cette question est traitée par les auteurs sous le titre d'*étendue de l'inspiration des livres saints*.

D'après l'opinion commune, il est des passages de l'Écriture, où les écrivains sacrés n'ont eu que le rôle de scribe. Ce sont ceux, où la pensée divine n'aurait pu être exprimée convenablement, si Dieu lui-même n'en avait donné la formule ; ce sont encore, on peut le penser, ceux où Dieu est représenté comme prononçant les phrases qui y sont transcrites ; ce sont sans doute aussi d'autres passages, qu'il a plu à Dieu de dicter de cette manière, sans nous en avertir.

Mais tous les mots de l'Écriture ont-ils été dictés par Dieu à l'écrivain sacré ? Plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques, et un assez grand nombre de théologiens, Bannès, Grégoire de Valence, Estius, Billuart, l'ont cru. Ils s'appuyaient principalement sur ce fait, que l'Écriture a toujours été vénérée, comme la parole de Dieu, *verbum Dei*. Mais presque aussitôt que la question eût été posée en ces termes, la plupart des théologiens rejetèrent ce sentiment. En effet, le mot *verbum* a souvent le sens de chose, ou de pensée, dans l'Écriture-Sainte (1) ; ce sens lui a été conservé soit par les Saints Pères, soit par les anciens théologiens, en particulier par S. Thomas d'Aquin (2). Du reste, les mêmes paroles historiques sont souvent citées, en des termes différents, par les divers écrivains inspirés qui les rapportent. Isaïe, Jérémie et tous les auteurs sacrés ont leur style personnel. Les Saints Pères et l'Eglise catholique regardent les versions de la Bible, comme renfermant la parole de Dieu, bien que les mots des textes originaux ne s'y trouvent point. Enfin, l'auteur du second livre des Machabées dit qu'il a composé ce livre, avec beaucoup de peine, en abrégeant une histoire faite par Jason de Cyrène (3) ; il témoigne même la crainte de n'avoir point toujours bien réussi (4). Or il paraît difficile de concilier ces faits avec la théorie qui attribue à Dieu d'avoir dicté tous les mots de la Bible. C'est pour cela que la plupart des théologiens admettent de-

(1) Voir Gesenius, *Thesaurus*, au mot : *dâbar* ;— Schleusner, *novum Lexicon in novum Testamentum*, et Wilke, *Clavis novi Testamenti*, aux mots : λόγος et ῥῆμα, — et Dutripon, *Concordance*, au mot *verbum*.

(2) Voir la *tabula aurea* des œuvres de saint Thomas par Pierre de Bergame, au mot : *verbum*.

(3) II, 24-34.

(4) XV, 38-40.

puis longtemps, que Dieu a, d'ordinaire, laissé aux écrivains sacrés le soin de rédiger les livres, dont il leur inspirait le fond.

Sans imposer ce sentiment, le texte de la constitution *Dei Filius* le favorise. Elle ne dit pas, en effet, que les livres saints ont été écrits, *scripti*, sous l'inspiration du Saint-Esprit, terme qui pourrait s'entendre indifféremment de l'action d'un scribe, qui écrit sous la dictée, et de celle d'un rédacteur, qui exprime les pensées qu'on lui indique ; mais elle dit qu'ils ont été composés, *conscripti*, sous cette inspiration. Ce mot *conscribere*, réunir en écrivant, ne peut guère, en effet, signifier autre chose ici, sinon que les livres saints ont été rédigés, composés, par les écrivains sacrés, sous l'inspiration de l'Esprit Saint.

L'encyclique *Providentissimus* se sert du même terme ; mais ce n'est pas la seule manière, dont elle laisse entendre que l'inspiration ne s'étend point nécessairement jusqu'à déterminer les mots du texte sacré. Parlant de la nature de l'inspiration (1), elle représente Dieu *assistant* l'écrivain sacré dans sa rédaction, et l'écrivain exprimant lui-même ce qu'il veut écrire pour obéir à Dieu. Cela suppose évidemment que *c'est l'écrivain, et non Dieu, qui fait le choix des* expressions qui doivent rendre la pensée divine. Exposant pourquoi l'Ecriture emploie le langage vulgaire, dans les matières qui touchent aux phénomènes physiques, elle dit que c'est parce que les écrivains sacrés ont préféré ce langage. C'est donc à eux qu'elle attribue le style des Ecritures.

D'ailleurs, la constitution *Dei Filius* et l'encyclique *Providentissimus* exigent seulement que Dieu ait, dans la composition des livres sacrés, une part telle qu'il en soit l'auteur. Or, pour que quelqu'un soit l'auteur d'un livre, il suffit qu'il ait fait écrire ce livre, en indiquant ce qui devait y être dit.

Supposons qu'un laboureur illettré veuille publier un ouvrage sur la manière de cultiver le blé. Il s'adressera à son fils qui a fait ses études, lui donnera l'ordre d'écrire ce livre, en lui indiquant tout ce qu'il doit y dire. Le fils mettra, dans les données que son père lui a prescrit d'exposer, un certain ordre ; il les exprimera, en outre, de la façon la plus claire qu'il pourra. Il lira à son père ce qu'il a écrit, et le père lui fera modifier les quelques passages, où il ne retrouvera pas *toute sa pensée*. Lorsque ce livre sera publié, quel en sera l'auteur? Est-ce le fils qui l'a rédigé, mais sans y mettre d'autres pensées que celles que son père a voulu? Non, mais le

(1) Append. V, n. 24. Scribentibus adstitit, ut... fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent.

(2) *Ibid.*, n. 21. Eos (scriptores sacros) potius quam explorationem naturæ recta persequantur res ipsas aliquando describere et tractare, aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora.

père ; car ce qui fait principalement un livre, ce sont les énoncés qu'il contient ; d'où il résulte que l'auteur d'un livre est celui qui l'a fait écrire, et y a fait mettre tous les énoncés qu'il contient.

Pour que Dieu soit l'auteur des livres saints, il suffit donc qu'il les ait fait écrire et qu'il y ait fait mettre tout le fond qu'ils renferment. Il s'en suit que, sauf les cas où une intervention plus spéciale de Dieu a été nécessaire ou très utile, pour suggérer des expressions *dogmatiques ou pour empêcher des expressions inexactes*, la rédaction de chaque livre sacré est l'œuvre de l'écrivain inspiré. C'est de lui que viennent non seulement le style considéré dans les mots, mais encore, jusqu'à un certain point, la disposition des faits ou des pensées et la mise en scène des personnages.

466. Cette doctrine de l'inspiration n'a pas toujours été formulée avec la précision que nous trouvons dans la constitution *Dei Filius* et dans l'encyclique *Providentissimas* ; mais elle remonte jusqu'aux temps de la Synagogue.

Elle était, en effet, supposée et exprimée par ces passages de l'Ancien Testament, où Dieu commandait aux écrivains sacrés d'écrire ce qu'il leur marquait (1). Aussi était-ce, dit Franzelin (2), une croyance commune et publique du peuple juif, au temps de Jésus-Christ, qu'il fallait attribuer à Dieu, non seulement les pensées exprimées dans les livres saints, mais encore la production de ces livres eux-mêmes. Philon et Josèphe étaient les échos de cette croyance, lorsqu'ils affirmaient que les prophètes avaient écrit les livres saints *par inspiration*.

Jésus-Christ et les apôtres la confirmèrent. Le Nouveau Testament enseigne, tantôt que Dieu a parlé dans l'Ecriture par la bouche des écrivains sacrés (3), tantôt que l'écrivain sacré a parlé dans le Saint-Esprit *in Spiritu Sancto* (4), ce qui revient au même.

Saint Pierre exprime plus nettement notre doctrine, dans sa seconde épître : « Ce n'est point, dit-il (5), par une volonté humaine ; que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais c'est par l'impulsion du Saint-Esprit, que les saints hommes de Dieu ont parlé ».

Saint Paul n'est pas moins précis, dans ce passage célèbre de sa seconde épître à Timothée (6) : « Toute l'Ecriture inspirée de Dieu

(1) Exod. XVII,14 ; XXXIV,17 ; Isa. VIII,1 ; Jerem. XXX, 2 ; Habac. II, 2.
(2) *De divina traditione et scriptura*, 3e édition, p. 331.
(3) Act. I, 16 ; IV, 25 ; Rom. I, 2 ; Hebr. I, 6 ; III, 7 ; IV, 7 ; X, 15.
(4) Matth. XXII, 43 ; Marc. XII, 36.
(5) II Petr. I,21. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia ; sed Spiritu Sancto inspirati (φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines.
(6) II Tim. III, 16. « Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est. » Suivant le grec, le sens est plus probablement : « Toute Écriture est divinement

est utile ». Le texte grec de ce passage est on ne peut plus expressif, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. Bien que ce mot θεόπνευστος ne soit employé que cette seule fois dans l'Ecriture (1), sa signification est en effet très claire et très précise. Il nous représente les livres saints formés et remplis par le souffle de Dieu, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint, de la même manière, qu'au sortir de la fournaise, le verre est gonflé en ballons de toutes formes. par le souffle des verriers.

Les enseignements de la tradition sont conformes à la doctrine de l'Écriture. Nous ne pouvons mieux les résumer, qu'en traduisant une note rédigée par Franzelin, qui accompagnait le premier *schema* (2) de notre constitution.

Après avoir esquissé les grands traits de la doctrine de l'inspiration, qui était formulée dans le *schema*, et que nous avons retrouvée dans la constitution *Dei Filius*, la note poursuivait :

« Que l'inspiration ait toujours été et doive toujours être ainsi entendue dans l'Église de Dieu, nous en avons pour preuve en premier lieu l'accord des saints Pères. Ils disent, en effet, que les Écritures ont été composées par le Saint-Esprit ou par l'opération du Saint-Esprit (3), qu'elles sont des lettres de Dieu envoyées aux hommes (4), qu'elles sont dites par Dieu (5), qu'elles sont données ou produites par Dieu ou par l'opération de Dieu (6), que les hommes, en les écrivant, ont été des instruments sous l'opération de l'Esprit divin (7).

« En second lieu, les documents authentiques de la foi de l'Église. disent explicitement que Dieu doit être cru l'*auteur des livres* des

inspirée ». Mais qu'on prenne cette traduction, ou celle qui est présentée par la Vulgate, cela ne change rien à notre démonstration.

(1) Il est employé par les auteurs profanes du temps de l'Empire, dans le sens que nous donnons au mot inspiration. Voir Cornély, *de divina sacrarum Scripturarum inspiratione commentariolus*, n. 2.

(2) Document VI, note 9.

(3) Origen. *de Princip*. præfat. n. 8, coll. 4 ; *contra Cels*. l. V, n. 60 (Migne, *P.Gr*. XI, 119, 118 ; 1275) ; Theophil. Antioch. *ad Autolyc*. II, n. 9 ; III, n. 12 (*ibid*. VI. 1063 ; 1138) ; Athanas. *præf. in Ps*. n. 2, 9,10 (*ib*. XXVII, 11, 18, 19) ; August. *Civ. Dei*, XXXVIII, c. 41, n. 1 (Migne. *P.L*. XLI, 600) ; Chrysost. *in Gen*. hom. 21, n. 1 (Migne, *P. Gr*. LIII, 175) ; Theodoret. *in Ps. præfat*. (*ib*. LXXX, 862) ; PP. Concilii V (*Collect*. Mansi, tom. IX, p. 223).

(4) Chrysost. *in Gen*. hom. 2, n. 2 (Migne, *P. Gr*. LIII, 28) ; Aug. serm. 2. *in Ps*. 90, n. 1 ; *enarrat. in Ps*. 149, n. 5 ; Gregor. M. l. IV, ep. 31 *ad Theodor*. (Migne, *P.L*, XXXVII, 1159 ; 1952 ; LXXVII, 706).

(5) Clem. Rom. *ep*. 1 *ad Cor*. cap. 45 ; Iren. l. II, c. 28. n. 2 ; Hippolyt. *contr. Noet*. n. 9 et apud Euseb. *H. E*. l. V, c. 28 (Migne, *P. Gr*. I, 299 ; VII, 805 ; X, 818 ; XX, 518).

(6) Clem. Alex. *Stromat*. II (p. 362, ed. 1641) (*ib*. VIII, 942) ; Gelasius Pontif. in Conc. Rom. (Mansi, *Supplément*. t. I, p. 357).

(7) Justin. *Cohort. ad Græc*. n. 8 ; Athenagor. *Legat*. n. 9 ; Origen. *de Princip*. l. IV, n. 6. (Migne, *P. Gr*. VI, 255 ; 907 ; XI, 354) ; Ambros. ep. 8, n. 1, *ad Just*. ; Cassiodor. *Instit. div. litt*. c. 13, 14 (al. 16) ; Gregor, M. *in Job* præfat. n. 2, 3. (Migne, *P. L*. XVI, 912 ; LXX, 11, 31 ; LXXV, 517).

deux Testaments. La profession de foi imposée par le quatrième Concile de Carthage, aux évêques à consacrer, et qui est encore en usage (1), la profession de foi envoyée par Léon IX à Pierre d'Antioche (2), le symbole proposé aux Grecs au second Concile de Lyon (3), portent : Je crois (nous croyons) aussi que l'Ancien Testament, la Loi et les prophètes, aussi bien que les Apôtres, ont un seul et même auteur, le Dieu et Seigneur Tout-Puissant. » La note du *schema* cite ensuite les décrets, non moins formels, du Concile de Florence et du Concile de Trente.

Nous avons montré, aux articles 71 et 72, comment cette notion de l'inspiration s'était développée et précisée, depuis ces Conciles jusqu'à l'encyclique *Providentissimus*.

Art. 84. — *Comment Dieu révèle le contenu des livres saints et assiste les écrivains sacrés dans leur composition.*

467. Nous l'avons vu dans notre précédent article, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont inspirés, parce qu'ils ont Dieu pour auteur, ou pour cause principale, et que les écrivains sacrés les ont écrits, sous son impulsion, *propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem.*

Le Concile du Vatican ajoute (451) que tous les livres inspirés ont été confiés comme tels, à l'Eglise elle-même, *atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt,* avec le dépôt de la révélation chrétienne. De ce qu'ils ont été ainsi confiés à l'Eglise, il résulte que leur inspiration est garantie par le témoignage des apôtres, qui ont été les promulgateurs de tous les dogmes chrétiens (4). Ce témoignage rendu

(1) Hardouin, *Collect. Conc.* t. I, p. 978.
(2) *Ibid.* t. VI, part. I, p. 951.
(3) *Ibid.* t. VII, p. 695.
(4) Le mot *traditi sunt*, employé par le Concile, marque bien que les livres saints et la vérité de leur inspiration, ont été confiés à l'Eglise, comme entrant dans le dépôt de la tradition chrétienne. Le texte du *Schema*, proposé par la Députation de la foi, disait expressément que c'est des Apôtres, que l'Eglise a reçu ces livres, comme inspirés ; il portait en effet : *atque ut tales Ecclesiæ* PER APOSTOLOS *traditi sunt*. Les mots *per apostolos* en furent retranchés, pour marquer plus exclusivement, et par conséquent plus nettement, ce que le Concile entendait déclarer, savoir que l'Eglise ne donne pas l'inspiration aux livres, en les recevant au canon, mais que l'inspiration de ces livres est une vérité révélée, dont l'Eglise a le dépôt, et qu'elle ne fait qu'enseigner. C'est pour ce motif, qu'un Père avait proposé la formule : *atque ut tales Ecclesia suscipit et veneratur* (amendement 32). Mais la Députation de la foi, tout en accordant la suppression des mots *per apostolos*, qui n'étaient pas nécessaires, demanda le maintien du reste de la formule primitive, et en particulier du verbe *traditi sunt*, qui fait entendre que c'est des apôtres que ce dépôt a été reçu, tandis que les mots *suscipit et veneratur* ne l'auraient point marqué. « La Députation de la foi, dit Mgr Gasser dans son rapport, adopte jusqu'à un certain point cet amendement (*ut tales Ecclesia suscipit et veneratur*) ; car elle propose de supprimer le terme *per apostolos*, dans la for-

aux Ecritures, suppose leur inspiration et ne la constitue pas. Il en est cependant comme le couronnement ; car Dieu a inspiré les livres saints, pour en faire une des sources de la révélation chrétienne ; or rien n'entre dans la révélation chrétienne, qui n'ait été confié par les apôtres à l'Eglise, gardienne de cette révélation.

468. Pour que les Ecritures inspirées soient des sources sûres de la révélation chrétienne, il est une autre condition également nécessaire : c'est qu'elles contiennent la révélation sans erreur, *ideo quod revelationem sine errore contineant*. La constitution *Dei Filius* enseigne que cette condition est intimement liée à l'inspiration. Elle ne le déclare point d'une façon directe et explicite ; mais elle l'insinue à deux reprises, fort clairement.

Elle l'insinue une première fois, en disant, au commencement du paragraphe que nous étudions, que la révélation surnaturelle est contenue dans les livres saints et dans les traditions : *Hæc porro supernaturalis revelatio continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus.*

Elle l'insinue une seconde fois, en réprouvant, comme nous l'avons vu à l'article 82 (450), le sentiment qui fait consister exclusivement l'inspiration des livres saints, en ce qu'ils renferment la révélation sans erreur, *nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore contineant,*

Le Concile ne se contente pas, en effet, d'affirmer qu'il ne suffirait pas aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, de contenir la révélation sans erreur, pour être sacrés et canoniques ; il exprime encore que, si cette condition est insuffisante, elle est néanmoins nécessaire. C'est uniquement pour marquer cette nécessité, que le mot *dumtaxat*, *seulement*, a été intercalé dane la phrase. En disant en effet : « Ce qui fait que ces livres sont sacrés et canoniques, ce n'est pas *seulement* qu'ils contiennent la révélation sans erreur », le Concile a montré qu'il est bien vrai que, pour être sacrés et canoniques, ces livres doivent contenir la révélation sans erreur.

469. Ainsi voilà encore un caractère des livres inspirés. Mais

mule : « *atque ut tales Ecclesiæ per apostolos traditi sunt* ». Ce n'est pas pourtant qu'en disant : *Ecclesiæ traditi sunt qua tales*, nous exprimions autre chose, qu'en ajoutant les mots *per apostolos*. En effet, pour que l'Eglise puisse nous proposer de croire comme de foi qu'un livre est inspiré, il faut qu'elle le sache, non seulement d'une science certaine, mais encore d'une science révélée. Mais pour que cette vérité soit révélée, elle doit se trouver dans le dépôt de l'Eglise ; et pour qu'elle se trouve dans le dépôt de l'Eglise, il faut qu'elle y ait été mise par Jésus-Christ, par les Apôtres, etc. Néanmoins, pour que notre formule ait une signification un peu plus étendue, la Députation propose à la Congrégation générale, de l'adopter ainsi modifiée : « *atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt* » (Document XIV ; amendement 32).

est-ce un caractère nouveau, différent de celui que le Concile propose, en exposant la doctrine catholique en ces termes : *Sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt*? Non : car ces deux caractères sont intimement liés ensemble. En effet, si les livres qui ont Dieu pour auteur et qui ont été confiés comme tels à l'Eglise, ne contenaient point, par le fait même, la révélation sans erreur, le Concile aurait présenté ces deux conditions, comme s'ajoutant l'une à l'autre. Après avoir affirmé la première condition, c'est-à-dire la nécessité pour ces livres de renfermer la révélation sans erreur, il aurait donné la seconde condition, c'est-à-dire la nécessité d'avoir Dieu pour auteur, comme n'ayant rien de commun avec la première ; il aurait dit : « S'ils sont inspirés, ce n'est pas seulement parce qu'ils remplissent la première condition, c'est *encore* parce qu'ils remplissent la seconde, *sed propterea etiam quod* ». Ce mot *etiam*, *encore*, le Concile ne le met pas. Il dit au contraire : « S'ils sont inspirés, ce n'est pas seulement parce qu'ils remplissent la première condition, mais c'est parce qu'ils remplissent la seconde, *sed propterea quod* ». Le Concile pensait donc que la seconde condition ne peut exister sans la première ; il pensait, en d'autres termes, que tous les livres qui ont Dieu pour auteur et qui sont confiés comme tels à l'Eglise, renferment, par le fait même, la révélation sans erreur.

470. Pour être inspiré, il faut donc qu'un livre contienne sans erreur la révélation, dont il est parlé dans ce chapitre second de la constitution *Dei Filius*, c'est-à-dire la révélation chrétienne, qui s'adresse à tous les hommes et a pour objet, soit des vérités de l'ordre surnaturel, soit des vérités de l'ordre naturel. Cela suppose deux dons surnaturels, faits par Dieu qui inspire les livres saints, savoir : la *révélation* du contenu de ces livres, puisqu'ils doivent contenir la révélation, *revelationem contineant*, et une *assistance* donnée à l'écrivain sacré, pour l'empêcher de mal exprimer ce qui lui est inspiré et d'y mêler aucune erreur, puisqu'ils doivent contenir la révélation sans erreur, *revelationem sine errore contineant*. Nous allons montrer comment cette révélation et cette assistance se réalisent pour tous les livres, par le seul fait que Dieu en est l'auteur et qu'ils sont confiés comme tels à l'Eglise.

Avant de le montrer, remarquons qu'en exposant la nature de l'inspiration, l'encyclique sur les *Etudes bibliques* (1) ne dit pas, en termes exprès, que Dieu a révélé tout ce qu'il a inspiré. Elle dit seulement qu'il a poussé les écrivains à écrire et qu'il les a assistés pendant qu'ils écrivaient, *scribentibus adstitit*. C'est que l'encycli-

(1) Append. V, n. 24.

que expose, en cet endroit, la nature de l'inspiration, en vue d'établir qu'il n'y a point d'erreur dans la Bible. Or pour établir cette inerrance, c'était sur l'impulsion et l'assistance données par Dieu aux auteurs inspirés, qu'elle devait insister. D'ailleurs, s'il est certain que Dieu a donné une lumière surnaturelle pour faire concevoir à chaque écrivain ce qu'il mettait dans l'Ecriture, comme le dit l'encyclique, *ut recte mente conciperent*, il n'est pas certain que cette lumière constituait, pour ces écrivains eux-mêmes, une *révélation* proprement dite, ainsi que nous l'allons remarquer. Mais tout ce qui a été inspiré est néanmoins révélé, pour tous ceux à qui l'inspiration est connue : nous l'expliquerons tout à l'heure.

471. Ce qui est inspiré est révélé. En effet, suivant notre Concile, tout ce qui est inspiré a Dieu pour auteur et a été confié comme tel à l'Eglise. Or, comme nous l'avons dit dans notre précédent article, Dieu n'est l'auteur d'un livre, qu'autant qu'il y a fait mettre par l'écrivain sacré, toutes les affirmations que ce livre exprime. Dieu ne peut donc être et se donner comme l'auteur d'un livre, sans prendre sous la garantie de sa divine autorité, tous les énoncés que ce livre renferme, et, par conséquent, sans les révéler. Dieu révèle, en effet, une chose, chaque fois qu'il nous en garantit la vérité d'une façon surnaturelle, que cette chose soit ou non au-dessus de notre portée naturelle, qu'elle soit déjà connue ou encore ignorée.

D'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait regarder toutes les vérités écrites sous l'inspiration du Saint-Esprit, comme appartenant, par le seul fait, au trésor de la révélation ; or l'Eglise a toujours regardé ces vérités, comme appartenant au trésor de la révélation ; c'est donc qu'elles sont toutes révélées.

Ce n'est pas à dire qu'il faut que tout ce qui est écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit, ait été ignoré antérieurement de l'écrivain inspiré. Non. Sans doute Dieu lui inspirera souvent des vérités dont il n'a jamais eu aucune idée et dont il lui serait impossible d'avoir la connaissance, autrement que par révélation. Mais Dieu peut aussi lui inspirer d'écrire des faits qu'il a vus et des vérités qu'il sait naturellement. Seulement, en lui inspirant de les écrire, Dieu les lui suggère. Il les prend sous son autorité, et les manifeste ainsi d'une manière surnaturelle, à tous ceux qui connaîtront l'inspiration de cet écrivain (1). Il les manifestera donc d'abord à cet écrivain

(1) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n° 11, 6e édition, p. 41, et d'autres auteurs disent que, dans l'inspiration, le Saint-Esprit *révèle* aux écrivains sacrés ce qu'ils ignorent et qu'il leur suggère ce qu'ils savaient déjà. Ces auteurs entendent, par *révélation*, la manifestation de vérités inconnues, et ils appellent *suggestion*, ce que nous appelons révélation de vérités déjà connues par l'écrivain sacré. Leur enseignement est donc exact ; mais notre manière de nous exprimer nous paraît plus conforme à celle du Concile du Vatican ;

lui-même ; car nous avons vu (463) qu'il y a lieu d'admettre que les auteurs sacrés ont toujours conscience de leur inspiration.

Cependant nous devons tenir compte de l'opinion, suivant laquelle ils étaient parfois aux mains de Dieu des instruments inconscients, et croyaient écrire d'eux-mêmes ce qu'ils écrivaient sous l'impulsion divine de l'inspiration. Nous n'admettons pas que ce cas se soit produit, mais en ce cas même, il y aurait eu révélation des énoncés inspirés (2). Dieu, en effet, ne se contente pas d'être l'auteur des livres saints. Comme ces livres sont destinés à l'Eglise tout entière, il faut, dit le Concile du Vatican, qu'il manifeste à l'Eglise qu'ils sont inspirés, *atque ut tales ipsi traditi sunt*. Or, par cette manifestation, Dieu affirme à tous les hommes, que les choses consignées dans les livres saints par les écrivains sacrés, conscients ou non, ont été écrites par son inspiration. Il prend ainsi sous la garantie de son autorité, et par conséquent nous révèle, les énoncés qu'il a inspiré de mettre dans les livres saints.

C'est même par cette manifestation faite à l'Eglise, que la révélation de ces énoncés prend le caractère de révélation publique et chrétienne, qu'elle doit avoir, suivant notre Concile.

Qu'on le remarque bien cependant, ceux qui estiment qu'il suffira parfois que Dieu révèle l'inspiration d'un livre saint, après que ce livre aura été écrit, doivent admettre qu'il est toujours nécessaire que ce livre ait été composé sous l'inspiration du Saint-Esprit. Autrement, en effet, Dieu n'en serait pas l'auteur et ne pourrait le donner comme inspiré. Il est donc impossible qu'un livre écrit d'une façon tout humaine, devienne un livre inspiré, par l'approbation de Dieu ou de l'Eglise ; mais rien ne s'oppose à ce que l'inspiration d'un livre reste pendant quelque temps plus ou moins ignorée

472. Non seulement un livre inspiré contient la révélation ; il doit encore la contenir sans erreur. Ce qui suppose, de la part de Dieu, une assistance donnée à l'écrivain sacré, pour qu'il n'exprime

car ce Concile appelle révélation, la manifestation certaine et surnaturelle faite par Dieu aux hommes, de vérités connues et inconnues, appartenant à l'ordre naturel ou à l'ordre surnaturel.

(2) On pourrait objecter que, dans ce cas, l'*inspiration* existerait avant sa manifestation pour l'Eglise, et que pourtant jusqu'à cette manifestation la *révélation* n'existerait point, que, par conséquent, tout ce qui est inspiré n'est point révélé. La réponse à cette difficulté est aisée. Nous contestons que l'hypothèse qu'on nous oppose se soit jamais réalisée. D'ailleurs, si elle s'était réalisée, l'inspiration aurait été un commencement de révélation, qui aurait attendu son complément. Elle aurait été une révélation commencée, puisque Dieu, par cette inspiration, aurait fait concevoir et écrire aux écrivains sacrés, les vérités dont il se proposait de se déclarer l'auteur, et cela en vue de s'en déclarer l'auteur. Elle aurait attendu son complément nécessaire ; car tant que l'inspiration n'est point connue, elle ne saurait atteindre sa fin. Dieu n'inspirera jamais un livre, sans être résolu à manifester aux hommes qu'il est l'auteur de ce livre.

rien que ce que Dieu lui fait écrire. Cette assistance porte sur ce que Dieu laisse à l'initiative de l'écrivain sacré lui-même, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu (465), sur le choix des expressions humaines qui doivent rendre la pensée divine, *scribentibus adistitit*, dit l'encyclique *Providentissimus* (1).

La nécessité de cette assistance est la conséquence de cette vérité, que Dieu est l'auteur des livres saints. Du moment, en effet, que Dieu se sert des écrivains sacrés, comme d'instruments vivants, pour écrire ce qu'il veut, il faut qu'il les empêche d'exprimer autre chose que ce qu'il leur inspire. Autrement Dieu ne serait pas l'auteur de ce qui est contenu dans les livres saints : car ce qui est contenu dans ces livres, c'est ce que ces livres expriment.

Il faut donc que Dieu veille à ce que les expressions choisies par les écrivains sacrés, rendent bien la pensée divine et n'y mêlent point d'assertions inexactes. Il ne s'ensuit pas que ces expressions sont dictées par Dieu, mais seulement qu'elles sont écrites avec son assistance ; car, nous l'avons vu (465), pour que le fond des livres saints soit tout entier divin, il n'est pas nécessaire que la forme qui l'exprime soit divine. Cette forme est donc le plus souvent humaine. Dieu laisse en général à l'écrivain sacré le soin d'exprimer les énoncés inspirés, comme il laisse au pape et aux Conciles œcuméniques, le soin de choisir les formules par lesquelles ils définissent infailliblement les vérités de foi ; mais il accorde aux rédacteurs des livres saints, aussi bien qu'aux chefs de son Eglise, une assistance qui les empêche de se servir d'expressions inexactes.

473. Seulement cette assistance a besoin d'être donnée aux écrivains sacrés, d'une manière plus intense, qu'elle ne l'est d'ordinaire aux chefs de l'Eglise. En effet les définitions de l'Eglise ne portent le plus souvent que sur une seule vérité ; tandis que l'inspiration des livres saints s'étend à tout leur contenu. C'est pourquoi les paroles de l'Ecriture ont une puissance surnaturelle incomparable. Léon XIII remarque en particulier, dans son encyclique *Providentissimus* (2), que ce divin recueil enseigne toute la religion et qu'il inspire aux orateurs sacrés une éloquence aussi nerveuse qu'irrésistible. L'Ecriture est donc une source à laquelle on ne saurait trop puiser, sur les sujets même que les enseignements de l'Eglise ont développés, avec le plus de clarté et de précision.

D'ailleurs, nous l'avons déjà vu (465), Dieu détermine parfois les mots même employés par les écrivains sacrés, tandis que les papes et les Conciles ne sont jamais inspirés pour définir, ni par conséquent pour formuler les définitions (3).

(1) Append. V, n. 24.
(2) *Ibid.*, n. 6 et 7.
(3) Dieu a pu leur commander de définir telle ou telle vérité et les éclairer

Toutefois cette *inspiration des formules de l'Ecriture sainte* semble exceptionnelle et elle est rarement certaine. Ce n'est donc que par une assistance divine, que les auteurs inspirés sont d'ordinaire préservés d'erreur dans leur rédaction. Aussi le témoignage que Dieu rend à la vérité de ce qu'ils ont écrit, n'est-il pas une révélation des mots qu'ils ont employés, pas plus que la promesse d'infaillibilité donnée à l'Eglise, ne fait que les formules de ses définitions sont révélées.

Il en résulte que, si les expressions de nos livres saints sont toujours exactes, elles ne sont pas nécessairement les mieux appropriées, que le langage humain puisse produire, pour exprimer ce que Dieu a inspiré aux écrivains sacrés. Elles sont d'ordinaire conformes à la manière habituelle de parler de ces écrivains et de leurs contemporains à qui ils s'adressent. L'Eglise qui jouit, pour enseigner toutes les vérités révélées, de la même assistance, que Dieu a donnée aux écrivains sacrés pour exposer les vérités inspirées, peut donc élaborer, pour ses définitions, des formules plus nettes et plus précises, que celles de l'Ecriture sainte. Cela devra même arriver assez souvent ; car les écrivains inspirés n'avaient d'autres ressources naturelles, que la science de leur temps et leurs travaux personnels, tandis que l'Eglise est éclairée par les travaux et les discussions, dont les vérités qu'elle définit ont été l'objet depuis des siècles, de la part des saints pères et des théologiens.

Aussi est-ce sans aucun fondement que les Ariens et d'autres hérétiques refusaient à l'Eglise, le droit d'employer d'autres formules dogmatiques, que celles qu'on trouve dans l'Ecriture.

Art. 85. — *Part des écrivains sacrés dans la composition des livres saints.*

474. Nos deux articles précédents ont établi que Dieu contribue à la confection des livres saints, par une triple action surnaturelle : par une motion qui les fait écrire, aux hommes choisis de Dieu pour ce ministère ; par une lumière qui montre aux rédacteurs sacrés les énoncés qui y doivent entrer ; enfin par une assistance qui les aide à exprimer les énoncés exactement et sans erreur. A cette triple action de Dieu correspond une triple opération des écrivains sacrés. Ils acceptent la motion divine ; ils conçoivent les énoncés que Dieu

par des révélations ; mais cet ordre d'écrire et cette illumination sont de simples révélations privées, qui ne s'imposent point à la foi de l'Eglise. Aux yeux de l'Eglise, il n'y a donc qu'une assistance qui soit donnée à ceux qui rédigent les définitions. C'est pourquoi, alors même que, par une révélation certaine faite à quelque saint personnage, Dieu aurait commandé à un pape de porter ces définitions, elles ne sauraient entrer dans le corps des Ecritures inspirées.

leur révèle ou leur suggère ; ils élaborent, avec l'assistance de Dieu, la composition du livre que Dieu leur inspire d'écrire.

L'encyclique *Providentissimus* (1) indique cette triple coopération des écrivains sacrés. Sous l'inspiration divine, ils ont, suivant les expressions de Léon XIII, bien connu dans leur esprit, voulu rendre fidèlement, exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tous les énoncés que Dieu leur ordonnait d'écrire, et ceux-là seulement, *ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent.*

Nous avons parlé suffisamment de la coopération de la volonté, en étudiant l'impulsion divine qui lui est imprimée. Nous avons dit que cette coopération avait été aussi libre que complète (458), et qu'elle avait eu pour effet, la composition des livres sacrés (464 et 465).

Nous avons fait aussi plusieurs remarques, relativement à la connaissance des énoncés inspirés, par les auteurs sacrés, et à la composition des livres saints. Nous nous contenterons donc d'ajouter quelques observations sur ces deux derniers points.

475. Il a été établi (461) que tous les énoncés consignés par ordre de Dieu dans la Sainte Ecriture, étaient exactement connus des écrivains inspirés. On a vu également comment Dieu avait pu les leur manifester, ou les leur suggérer, au moment où il leur inspirait de les écrire (471). Mais ce n'est pas seulement à ce moment, que Dieu a ouvert leur esprit à ces énoncés. Il y a lieu de penser en effet que Dieu a suivi, vis-à-vis des hagiographes, les voies ordinaires de sa Providence, et qu'il les avait préparés de longue date, à remplir la mission qu'il leur destinait.

Sans doute, l'Ecriture le prouve, plus d'une fois Dieu leur a donné la connaissance des vérités qu'il leur commandait d'écrire, en les leur révélant au moment même où il leur faisait ce commandement ; mais souvent aussi, à ce qu'il semble, Dieu avait tout disposé pour trouver cette connaissance dans leur esprit, lorsqu'il les inspirerait.

Les prophètes avaient étudié la loi de Moïse et les autres révélations antérieures à leur époque. En outre, Dieu leur a plus d'une fois manifesté à l'avance, ce qu'il se proposait de leur faire mettre plus tard dans nos livres inspirés.

Avant de rédiger les livres du Nouveau Testament, les Apôtres (2)

(1) *Append.* V, n. 24.

(2) Beaucoup d'auteurs ont regardé l'inspiration qui a fait écrire les apôtres, comme rentrant dans la motion du Saint-Esprit, qui les faisait parler comme apôtres (voir Ubaldi, *Introductio in sacram scripturam*, t. II, th. XLII, § II). L'inspiration qui fait écrire diffère pourtant par sa fin et son

en connaissaient le contenu, soit par la prédication de Jésus-Christ, soit par les lumières qu'ils reçurent du Saint-Esprit, qui était descendu sur eux le jour de la Pentecôte.

D'ordinaire, Dieu semble donc avoir préparé les auteurs sacrés à écrire les vérités surnaturelles, en les leur révélant ou leur en faisant connaître la révélation, avant de leur ordonner de les écrire. C'était, sans doute, afin de permettre à leur esprit de se les assimiler par la réflexion, et de pouvoir ensuite les mieux exprimer.

Rien n'empêche par conséquent d'admettre que d'ordinaire aussi, sa providence les a préparés à écrire les énoncés d'ordre naturel, en particulier les faits historiques, en les amenant à en acquérir une connaissance naturelle, par les moyens dont on disposait de leur temps ; car Dieu n'a point l'habitude de multiplier les miracles et les révélations inutilement.

476. Il est même permis de penser qu'il a, si l'on peut ainsi dire, donné progressivement le commandement d'écrire certains livres saints : qu'il a commandé d'abord à celui qu'il choisissait pour instrument, d'écrire un livre sans spécifier tous les points qui y seraient traités, et qu'il l'a invité à en réunir et à en disposer de loin les éléments ; qu'ensuite il lui a commandé de prendre, parmi les éléments ainsi préparés, ceux que le Saint-Esprit voulait mettre en œuvre. C'est là une manière d'expliquer ce que le rédacteur du second livre des Machabées, raconte de l'origine des matériaux de ce livre, qu'il avait pris dans l'ouvrage de Jason de Cyrène.

Cet auteur sacré a pu, en effet, réunir ces matériaux à trois moments : ou bien avant d'avoir reçu de Dieu le commandement général d'écrire ; ou bien après avoir reçu ce commandement général, mais avant d'avoir reçu le commandement particulier de faire entrer dans son livre tous les énoncés qu'il y a mis ; ou bien enfin après avoir reçu ce commandement particulier et afin de se mettre par ces recherches, en état d'exprimer exactement les énoncés que Dieu lui avait inspiré d'écrire. Chacune de ces explications est d'autant moins improbable, que les écrivains profanes composent leurs ouvrages suivant trois méthodes semblables à celles que nous venons d'indiquer.

Il en est qui se décident à donner au public des notes qu'ils avaient réunies d'abord pour leur seule utilité ; il en est d'autres qui, vou-

objet de la motion qui faisait parler les prophètes (saint Thomas, q. XII, *de Veritate*, art. 13) et les apôtres (Ubaldi, *ibid.*) ; car ces deux dons sont séparables l'un de l'autre. Plusieurs écrivains sacrés n'ont pas été apôtres, ni organes du Saint-Esprit pour proclamer ses révélations ; et plusieurs apôtres n'ont pas été inspirés pour écrire. Les apôtres ont pu écrire en tant qu'hommes privés, des lettres qui n'étaient pas inspirées ; toutefois lorsqu'ils écrivaient comme apôtres, c'est-à-dire comme organes du Saint-Esprit pour proclamer la révélation, ils étaient inspirés.

lant composer un livre sans en voir encore les détails, réunissent des matériaux de toutes sortes, et ne se décident qu'ensuite à choisir ce qu'ils feront entrer dans ce livre ; il en est enfin qui se tracent à l'avance un plan très détaillé, et qui, après cela, font des recherches pour remplir ce plan d'une façon convenable.

Si l'auteur d'un livre se sert d'un secrétaire pour le rédiger, il n'est donc pas nécessaire qu'il lui ait commandé d'écrire ce livre, en lui marquant, dès le premier moment, tous les détails qui y doivent entrer ; il procèdera même d'ordinaire autrement. Il fera d'abord connaître à ce secrétaire sa volonté d'une manière générale ; puis il lui indiquera en détail ce qui doit entrer dans son livre. Il croira même utile que ce secrétaire soit préparé à rédiger son livre, par des connaissances déjà acquises sur la matière à traiter. Dieu a coutume de calquer, pour ainsi dire, ses œuvres surnaturelles sur les œuvres naturelles analogues ; c'est pourquoi il fait passer le contenu des livres sacrés par la pensée des écrivains qui lui servent de secrétaires. Il a donc pu inspirer à ces écrivains d'écrire, en son nom, lorsqu'ils connaissaient déjà en totalité ou en partie, par révélation ou autrement, les énoncés qui devaient entrer dans ces livres. Il a pu aussi leur inspirer d'abord la pensée générale d'écrire ces livres, leur laisser le temps et même leur commander de faire sur le sujet des recherches préparatoires, et ensuite seulement leur déterminer en détail les énoncés qui devaient entrer dans ces écrits.

Quelle que soit d'ailleurs celle de ces manières dont Dieu aura agi, tous les énoncés des livres ainsi composés par son ordre, n'en seront pas moins inspirés. Car Dieu a commandé d'écrire, en son nom, tout ce qui a été mis dans ces livres ; or cela constitue l'inspiration.

477. Dieu inspire donc à l'écrivain sacré les choses que celui-ci doit écrire ; mais c'est à l'écrivain sacré qu'il laisse presque tout le soin de les exprimer. Or, l'élaboration des formules par lesquelles nous exprimons nos pensées aux autres, passe ordinairement par une double étape. Nous nous exprimons d'abord ces pensées à nous-même ; puis nous cherchons les formules les plus propres à les bien faire comprendre de ceux à qui nous nous adressons.

Nous nous exprimons d'abord ces pensées à nous-même. Le siège de nos pensées est notre intelligence ; mais en même temps que l'intelligence pense, notre imagination forme des signes qui représentent cette pensée ; et la pensée est d'ordinaire d'autant plus nette dans notre entendement, que ces signes sont plus précis. C'est pour cela que nous comprenons mieux ce qui nous est dit nettement, et que d'ordinaire nous nous disons nettement ce que nous comprenons bien. Ces signes qui accompagnent les conceptions de tous les hommes, varient suivant le tempérament intellectuel et les

habitudes de chaque individu (1). C'est là un fait d'expérience. Comme le langage que nous parlons, est le plus expressif des signes de notre pensée, ces signes varient aussi d'un peuple à l'autre, d'un temps à l'autre, suivant les langues diverses parlées par les peuples, aux diverses étapes de l'histoire de l'humanité. C'est pourquoi il y a bien des choses, qu'un chinois ou un océanien ne concevra point comme un français.

Lorsque Dieu a manifesté aux écrivains sacrés ce qu'il leur inspirait, il aurait pu créer de toutes pièces, en eux, les signes et le langage les plus propres à le leur exprimer (2). Il l'a fait certainement lorsque cela était nécessaire ; mais le plus souvent, soit qu'il ait agi directement sur leur intelligence, en leur laissant tout le soin de trouver l'expression des vérités qu'il leur manifestait (3), soit qu'il ait agi aussi sur leur imagination, il s'est accommodé à leur manière de se représenter et de se dire les choses, même lorsqu'il leur a révélé des vérités qu'ils ignoraient. A plus forte raison a-t-il dû agir de cette manière, lorsqu'il n'a fait que confirmer de son autorité divine, ce que les écrivains sacrés savaient déjà. Nous en trouvons la preuve dans le style des Saintes Écritures, et tout spécialement dans le grec du Nouveau Testament. Tous les écrivains bibliques ont gardé leur style personnel, alors même qu'ils s'adressaient aux mêmes lecteurs. Pour les évangélistes et les apôtres, qui avaient parlé le syro-chaldaïque jusqu'à leur dispersion, et qui ont rédigé le Nouveau Testament en grec, il est très facile de voir qu'ils se sont formulé sous les tournures syro-chaldaïques, auxquelles ils étaient habitués, les pensées qu'ils revêtaient de mots grecs. Leur grec a, en effet, une allure hébraïque d'autant plus marquée, que ces auteurs avaient été élevés dans un milieu plus étranger aux conceptions helléniques. Preuve évidente que les pensées que Dieu leur inspirait d'écrire, se formulaient dans leur esprit, de la manière dont ils avaient pris l'habitude de formuler leurs autres pensées (4).

(1) Cela vient de ce que les données acquises, que nous accumulons chaque jour en nous, fournissent les éléments de ces signes. C'est pourquoi un aveugle-né se représente les couleurs qu'il n'a jamais vues, par les sons qu'il a entendus, tandis qu'un sourd et muet de naissance se représente les sons par les couleurs.

(2) Voir saint Thomas, *Sum. theol.*, 2, 2. q. 172, a. 3.

(3) Dans les révélations intellectuelles, pour lesquelles les images et les signes sont produits à l'appel de la vérité révélée, suivant les lois auxquelles notre intelligence est soumise ici-bas. Voir saint Thomas, *ibid.*, q. 174, art. 2 ad 4.

(4) Voir sur ce point un remarquable travail de M. Vigouroux, *De l'authenticité des écrits du Nouveau Testament prouvée par leur langage*, dans son *Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*. On nous permettra d'ajouter que nous avons examiné les raisons philosophiques, qui soumettent à peu près toutes nos pensées à un moule imposé

Pour penser, nous nous formulons nos idées à nous-mêmes ; mais pour composer un livre, il faut, en outre, que nous formulions pour les autres, les pensées que nous voulons écrire. Ce travail a été laissé presque tout entier par Dieu, aux écrivains qu'il a chargés de rédiger les Saintes Ecritures, et ils ont employé toutes les ressources de leur talent, à en formuler le contenu divin, d'une façon accommodée aux lecteurs qu'ils avaient en vue. Ils ont dû prendre, pour cela, le langage que les lecteurs comprendraient le mieux. Aussi, trouvons-nous dans les livres saints une foule de manières de dire, familières aux temps et aux lieux où ils ont été composés.

478. C'est pour cela surtout, que les Ecritures présentent nos dogmes sacrés sous des formules concrètes, qui n'ont pas la précision du langage théologique des Pères et des scolastiques (473). C'est pour cela qu'elles s'expriment sur les choses d'ordre naturel, par exemple sur le mouvement du soleil, d'une manière conforme à la croyance commune des anciens hébreux et des contemporains de Notre-Seigneur. « Les écrivains sacrés, lisons-nous dans l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII (1), décrivent parfois les phénomènes naturels et en parlent d'une façon métaphorique, ou comme on s'exprimait communément de leur temps, et comme maintenant encore, même parmi les hommes les plus savants, on s'entretient de beaucoup de choses dans les rapports quotidiens. Or dans la conversation, on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens ; de même les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences : c'est le Docteur angélique qui nous en avertit ; ou bien Dieu parlant aux hommes s'est mis à leur portée par un langage conforme à leurs habitudes ».

Il en résulte, d'une part, que pour bien interpréter l'Ecriture, il convient de se placer dans le milieu où elle a été publiée, et, d'autre part, qu'il ne faut pas regarder comme révélé de Dieu, le sens littéral et premier de ces expressions d'un autre âge, dont l'écrivain sacré a revêtu la pensée divine. Nous nous expliquerons davantage sur ce point à l'article 87.

Néanmoins, Dieu a assisté les rédacteurs des Saintes Ecritures, pour que leur langage rendit la pensée divine avec exactitude. Nous sommes donc assurés que, s'il y a dans la Bible des formules conformes aux croyances et aux préjugés des anciens juifs, il n'y en a aucune qui, envisagée dans son contexte et bien comprise, ne soit l'expression des vérités inspirées par Dieu à l'écrivain sacré.

par la langue que nous parlons, dans une étude spéciale. Elle a été imprimée dans les *Comptes-rendus du congrès international des catholiques* de 1891 et dans la *Science catholique* du 15 mai 1891. Cette étude est elle-même le résumé d'une série d'articles que nous avons publiés dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (1888-1890).

(1) Append. V, n. 21.

Art. 86. — *Étendue de l'inerrance des Saintes Écritures.*

479. L'inspiration divine s'étend, nous l'avons vu, à tout le contenu des livres saints (455, 465). Le fond de ces livres vient de Dieu (456). Mais leur rédaction est en général l'œuvre des écrivains inspirés (465). Il en résulte que l'inspiration s'étend à tous les énoncés de la Bible, sans qu'elle soit pour cela *verbale*, c'est-à-dire sans qu'elle ait déterminé les expressions dont sont revêtus ces énoncés. Nous avons suffisamment étudié cette question de l'*étendue de l'inspiration*, sur laquelle d'ailleurs il ne se produit plus guère de discussion parmi les catholiques.

Mais diverses théories, émises ou renouvelées de nos jours, nous obligent à examiner de plus près, l'étendue des effets de l'inspiration. Nous avons montré qu'elle a deux conséquences : la première, c'est que la Bible ne renferme aucune erreur ; la seconde, c'est qu'elle contient la révélation.

Mais toutes les affirmations de la Bible sont-elles nécessairement vraies et exactes ? Toutes ses affirmations appartiennent-elles à la révélation ? ou bien peut-on restreindre à une partie du contenu de la Bible, l'inerrance et la révélation dont nous avons parlé ? Ce sont deux questions que le Concile du Vatican n'a pas eues en vue, mais pour la solution desquelles il pose des principes, que l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII a développés.

Nous examinerons donc dans cet article jusqu'où s'étend l'inerrance de la Bible. Nous consacrerons l'article suivant aux prétendues erreurs de la Bible ; puis nous rechercherons dans l'article 88, si tout ce que la Bible contient appartient à la révélation.

480. Jusqu'à notre temps, à peu près personne n'avait osé restreindre l'inerrance de la Bible. Au XVI[e] siècle, Erasme admit que les écrivains sacrés avaient pu se tromper dans quelques citations faites de mémoire (1). Mais son sentiment n'avait cessé depuis lors, d'être jugé très sévèrement par les théologiens catholiques (2).

Toutefois, dans ces dernières années, un courant, opposé à la doctrine traditionnelle, a essayé de se propager. Il a revendiqué hautement le droit de se produire dans l'Église. Ceux qui le suivaient distinguaient d'ordinaire entre les données de l'Écriture qui appartiennent à la foi et aux mœurs, et les données qui n'y appartiennent pas. Ils pensaient que les premières sont toujours vraies, mais que

(1) *Novum Testamentum græce*, 1[re] édition (Bâle, 1516), dans les notes sur saint Mathieu, II, 6. En ce passage saint Mathieu, rapporte la prophétie de Michée (V, 2), en des termes qui diffèrent du texte de ce prophète.

(2) Voir Mangenot, *Les erreurs de mémoire des évangélistes d'après Erasme*, dans la *Science catholique* du 15 février 1893.

les secondes peuvent être inexactes, parce que l'inspiration n'en garantit point l'infaillibilité. Leur but était surtout d'établir qu'il y a, ou qu'il peut y avoir, des erreurs dans la Bible en matière scientifique et en matière historique.

481. Dans ses *Origines de l'histoire d'après la Bible* (1880-1882), qui ont été mises à l'*index*, François Lenormand avançait que l'inspiration de la Bible ne se montre que dans les matières religieuses, c'est-à-dire dans les matières dogmatiques et morales, que par conséquent les récits historiques de la sainte Ecriture, peuvent être inexacts et que leur insertion dans les documents inspirés ne change pas leur caractère tout humain.

Cette doctrine pouvait paraître étrange ; mais le nom de son auteur, qui n'a jamais passé pour un théologien, n'était point fait pour lui attirer beaucoup d'adhérents.

Cependant des théories moins absolues sans doute, mais toutefois restrictives de l'inspiration, étaient défendues au même moment, et l'ont été depuis lors par des théologiens de profession. Dès 1872, un auteur allemand avait écrit une dissertation (2), où il soutient qu'il n'y a d'inspiré dans l'Ecriture, que les enseignements sur la foi et la morale.

Douze ans plus tard, le cardinal Newman (3) en publia une autre, où, sans aller aussi loin, il attribuait aux seuls écrivains sacrés, et non à Dieu, les *obiter dicta*, comme les salutations des épîtres, la mention du manteau laissé par saint Paul à Troas chez Carpus, l'assertion que Nabuchodonosor était le roi des Ninivites. L'éminent auteur appuyait sa théorie, sur ce que les Conciles de Trente et du Vatican n'affirment l'autorité de l'Ecriture, qu'en matière de foi et de mœurs. Cependant il ne croyait pas pouvoir nier l'inspiration de tous les récits consignés dans l'Ecriture, parce que la plupart tendent à manifester la providence que Dieu exerce dans l'ordre surnaturel.

Un auteur italien, dont l'ouvrage a été aussi mis à l'*index*. M. le chanoine Salvatore di Bartolo (4), a proposé plus récemment encore une théorie, suivant laquelle l'inspiration existerait à trois degrés dans les livres saints. Elle serait à son degré *maximum* dans les

(1) Append. V, fin du n. 22 et commencement du n. 23.

(2) Elle a été publiée en allemand par Rohling, en 1872, et a pour titre : *De l'inspiration des livres saints, de sa valeur pour la science libre*. Elle a été longuement réfutée par Franzelin, dans un appendice de la seconde édition de son traité *de divinis Scripturis*, 1875. Voir Dausch, Die *Schrift-Inspiration*, p. 177.

(3) Cette dissertation écrite en anglais a paru dans le *Nineteenth-Century* de février 1884. Elle a été traduite en français et publiée par le *Correspondant* (25 mai 1884). Elle a été réfutée par le Père Brucker dans la *Controverse et le Contemporain* (Décembre 1884 et janvier 1885).

(4) *Les Critères théologiques*, traduction française, Paris, 1889, p. 243-258.

passages qui traitent des doctrines de foi ou de mœurs, ou dans les récits de faits en connexion essentielle avec ces doctrines. Dans tous les autres passages, *l'inspiration* serait d'un degré inférieur qui ne garantirait pas l'infaillibilité des assertions qui s'y trouvent. Ainsi, M. Salvatore di Bartolo pensait, comme Lenormand, qu'il peut y avoir des erreurs dans les parties de l'Ecriture qui ne se rapportent point au dogme et à la morale.

482. En 1891, M. le professeur Didiot, l'un de nos théologiens français les plus avantageusement connus, laissa entrevoir des préférences pour le sentiment qui nie l'inspiration et l'inerrance, non seulement des *obiter dicta*, mais encore de tous les passages de l'Ecriture, qui ne sont point dogmatiques ou moraux.

Voici ce que nous lisons dans le premier volume de son *Cours de Théologie catholique*, imprimé à cette date :

« Dieu, dont le but, en les associant (les écrivains sacrés) à sa pensée d'auteur principal, était de nous préparer par eux des documents dogmatiques et moraux, des règles impeccables de croyance et de conduite, et qui, à ce double point de vue, les a mis dans l'heureuse impossibilité d'errer et de nous faire errer, a-t-il poussé plus loin le soin de leur inerrance et de la nôtre, en les préservant de toute inexactitude en fait d'histoire civile ou naturelle, en fait de grammaire et de style ? — Nous n'oserions vraiment répondre : oui, retenus que nous sommes par une double considération, non de pure théorie, mais basée sur des faits. — *a*. L'Eglise, dans ses enseignements conciliaires relatifs à la Bible, la dit ou la suppose toujours exempte de toute erreur *touchant la foi et les mœurs* ; mais elle ne va pas au delà et n'étend pas davantage ce privilège surnaturel. — *b*. L'Eglise, exposant dans les Conciles son autorité d'interprète infaillible des Ecritures, l'applique ou la suppose toujours appliquée *aux choses de foi et de morale* ; mais elle ne l'applique pas aux autres ; et il est bien peu probable, ce semble, que Dieu ait fait la Bible infaillible en des points, en des sujets, où l'Eglise ne le serait pas ou du moins ne prétendrait pas l'être. Il est difficile de croire que l'infaillibilité du gardien soit moins ample que celle du trésor à garder ».

Nous verrons, à l'article 87, à quelle manière de voir le savant professeur s'arrêta, après la publication de l'encyclique *Providentissimus*.

483. Enfin le *Correspondant* du 25 janvier 1893 publia, sur la *Question Biblique*, un article où l'opinion de Lenormand et de ses disciples, était présentée sous un jour très favorable. L'auteur, Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, ne prenait

(1) *Logique surnaturelle subjective*, 1891, p. 103.

point toutefois parti pour cette opinion. Mais il la donnait comme soutenable et faisait valoir, avec beaucoup d'habileté, les arguments sur lesquel on l'appuyait.

« L'hypothèse suivant laquelle l'inspiration des Ecritures pourrait porter sur des récits d'origine humaine, sans en garantir l'absolue véracité, mais en y introduisant des vérités dogmatiques ou morales, cette hypothèse, disait-il, est adoptée par un certain nombre de savants orthodoxes. C'est ainsi qu'ils se tirent de toutes les difficultés historiques, chronologiques, ethnographiques, etc. que soulève aujourd'hui la lecture de la Genèse.

« Certes on peut trouver que c'est là une conception hardie et, disons le mot, nouvelle dans l'Eglise. Mais, sans prétendre prendre parti entre les deux écoles, nous devons faire connaître par quelles considérations les partisans de l'école la plus large se défendent du reproche d'hétérodoxie que leur prodiguent leurs adversaires.

« Cette conception est nouvelle, dit-on. Peut-être ; mais pourquoi ? Parce que l'état de la science historique ne lui a pas permis de naître plus tôt...

« Mais, dira-t-on, il reste que la nouvelle exégèse introduit des erreurs dans la Bible. Or ce seul mot exclut l'inspiration.

« C'est encore parler trop vite, repondront nos apologistes. L'erreur exclut l'inspiration, en tant qu'elle pourrait être imputable au Dieu inspirateur, non en tant qu'elle resterait le fait de l'auteur inspiré. Or le Dieu inspirateur aurait pu sans doute se rendre responsable de tous les énoncés contenus dans le livre inspiré, mais il a pu également borner son action inspiratrice aux effets suivants : mouvoir l'auteur à écrire ; lui révéler certaines vérités ; le guider et le préserver de toute erreur dans ce qui *intéresse la foi* et *la morale* ; enfin, quand l'écrivain utilise des documents humains, n'intervenir pour en corriger les imperfections et même les inexactitudes, qu'autant qu'elles iraient contre la fin dogmatique et morale de l'inspiration ».

Après quelques autres considérations invoquées, par les partisans de cette opinion, le distingué rapporteur (c'est le seul rôle qu'il s'attribuait) faisait remarquer le silence du Saint-Siège. « Si le pape vient à parler, ajoutait-il, la cause sera entendue ; mais nous ne croyons pas *qu'il parle de sitôt* ».

484. Rome ne se tut pas longtemps. La mise à l'*index* des ouvrages de Lenormand et du chanoine Salvatore di Bartolo était déjà fort significative. Mais le pape Léon XIII voulut résoudre la question plus clairement. Le 18 novembre 1893, paraissait son encyclique *Providentissimus* sur les *Etudes Bibliques*. En traçant les règles à suivre pour la défense de la Bible, le pape réfute à peu près tous les arguments que faisait valoir, suivant Mgr d'Hulst, l'école des disciples

de Lenormand. Il montre comment devaient s'expliquer les erreurs apparentes de quelques passages de la Bible, en matière scientifique ou historique, établit que la véritable notion de l'inspiration est inconciliable avec n'importe quelle doctrine qui ne reconnaîtrait pas l'inerrance de toutes les parties authentiques des livres sacrés, déclare qu'il n'est pas permis de restreindre l'inspiration à une partie de l'Ecriture, ou d'attribuer des erreurs aux auteurs sacrés (1). Il signale, en particulier, comme ne pouvant être tolérée (2), l'opinion qui, pour échapper aux difficultés que soulèvent certains textes de la Bible, n'étend l'*infaillibilité produite par l'inspiration*, qu'aux questions de foi et de mœurs, sous le faux prétexte que, lorsqu'il s'agit de la vérité des énoncés bibliques, il y a lieu d'envisager pourquoi Dieu a parlé, plutôt que ce qu'il a dit.

Depuis cette solennelle déclaration de Léon XIII, cette opinion a été abandonnée par tous ceux qui l'avaient soutenue ou crue soutenable. Si elle garde des partisans parmi les catholiques, ils n'osent plus se prononcer en sa faveur, qu'en se cachant sous le voile de l'anonyme.

De notre côté, nous ne pouvons suivre de meilleur guide, que le document pontifical, pour établir l'inerrance complète de l'Ecriture et répondre aux difficultés de ceux qui y apportaient des restrictions.

485. La raison de cette inerrance complète, c'est la nature même de l'inspiration. Nous l'avons montré, en effet, en commentant les enseignements de Léon XIII (456), l'inspiration nous garantit que les livres saints expriment ce que Dieu a voulu, et cela seulement. Du moment que l'inspiration s'étend à tous les énoncés des livres saints, il nous faut donc admettre que tous les énoncés sans exception expriment ce que Dieu a voulu et sont par conséquent d'une entière exactitude.

Pour soutenir le contraire, il faudrait, comme le remarque l'encyclique (3), de deux choses l'une, ou bien détruire la véritable notion de l'inspiration, ou bien imputer à Dieu des erreurs et des mensonges. Du moment en effet qu'en vertu de l'inspiration, Dieu est l'auteur de tous les énoncés de l'Ecriture, si un de ces énoncés se trouvait faux, cette erreur devrait être imputée à Dieu même.

(1) Append. V, n. 22. Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

(2) *Ibid.*, n. 23. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil præterea, pertinere ; eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quænam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit.

(3) *Ibid.*, n. 25.

Quand on veut déterminer ce qui est infailliblement vrai dans l'Écriture, il faut donc rechercher ce qui y est exprimé, plutôt que le but dogmatique et moral que Dieu se proposait, en inspirant les écrivains sacrés. C'est encore une observation faite par Léon XIII(1).

486. Une autre preuve de l'inerrance de tous les énoncés de la Bible, nous est fourni par l'accord unanime des pères et des théologiens sur ce point, jusqu'à notre siècle. Ces vénérables auteurs se sont toujours appliqués à défendre contre les attaques des païens, des hérétiques et des incrédules, tous les passages de la Bible sans aucune distinction. Ils n'ont jamais pensé à cette réponse, qui couperait court aux difficultés soulevées par tant de récits de la Bible qui ne paraissent contenir aucune doctrine dogmatique ou morale : « Ces récits n'ont pas Dieu pour auteur ; ils sont l'œuvre toute humaine d'un écrivain qui a pu se tromper, comme Thucydide, Hérodote ou Tite-Live ». Bien des théologiens (2), qui ont altéré la notion de l'inspiration, ont reconnu, eux-mêmes, qu'il ne peut y avoir d'erreur dans les livres inspirés. C'est donc la doctrine traditionnelle de l'Eglise.

L'école de Lenormand reconnaissait d'ailleurs que sa théorie était une innovation ; mais elle prétendait que cette innovation était justifiée, ou plutôt nécessitée, par tant de découvertes modernes, que les anciens ne soupçonnaient pas. « Comment, lui fait dire Mgr d'Hulst (3), comment aurait-on supposé que la Bible eût emprunté quelque chose aux documents chaldéens, quand on ignorait la teneur et jusqu'à l'existence de ces documents... Ainsi les Pères de l'Eglise et les docteurs chrétiens n'ont pas pu même concevoir les suppositions, que l'assyriologie nous suggère aujourd'hui ; mais ils en ont fait bien d'autres. Chaque fois qu'ils ont cru voir une difficulté sérieuse à mettre le texte sacré d'accord avec des vérités certaines, ils ont proposé des interprétations quelquefois très hardies. J'en donnais tout à l'heure un exemple, en parlant de saint Augustin et de l'*Hexameron* (il s'agit de l'interprétation du récit de la création, dans lequel l'évêque d'Hippone voit une série de tableaux, où Dieu présente aux anges six aspects de son œuvre). Si le saint docteur s'était vu dans la nécessité d'écarter les objections historiques qui nous arrêtent aujourd'hui, nul doute qu'il n'en eut cherché la solution, dans une façon plus large d'entendre le rapport de l'inspiration avec la mise en œuvre des souvenirs primitifs ».

Cette explication des sentiments de saint Augustin et des autres docteurs est tout à fait inadmissible, qu'on l'envisage au point de vue des principes ou des faits.

(1) *Ibid.*, n. 23.
(2) Voir art. 82 et 87.
(3) *Correspondant* du 25 janvier, p. 232.

Au point de vue des principes, la question de l'inerrance de la Bible ne doit pas être confondue avec celle de son interprétation, ni avec celle des renseignements humains que les auteurs sacrés ont pu utiliser. On a toujours pensé dans l'Eglise que beaucoup de textes bibliques étaient susceptibles d'interprétation, parmi lesquelles chacun avait la liberté de choisir ; mais on a toujours pensé aussi qu'aucun de ces textes n'exprime des erreurs. Comment peut-on après cela se persuader que saint Augustin aurait admis de nos jours, des erreurs dans la *Bible*, parce qu'il a donné au premier chapitre de la Genèse, une interprétation qui n'est pas commune.

On n'a jamais regardé non plus, comme contraire à la saine doctrine. de dire que les écrivains sacrés avaient pu être renseignés par des moyens humains. ou même par des ouvrages qu'ils consultaient (476). Ces écrivains renvoient eux-mêmes plusieurs fois à d'autres volumes, et l'auteur du second livre des Machabées nous apprend qu'il s'est servi de l'ouvrage de Jason de Cyrène. Mais on a toujours cru que Dieu garantit la vérité des passages, dans la rédaction desquels les hagiographes s'étaient aidés de ces secours humains. Si saint Augustin avait supposé, comme les tenants de la nouvelle école, que l'auteur de la Genèse s'est servi de documents antérieurs, il aurait donc appliqué à la Genèse, les mêmes principes, qu'il appliquait au second livre des Machabées ; il aurait par conséquent maintenu que l'inspiration divine garantit l'exactitude des données connues par un moyen naturel, aussi bien que celle des énoncés qui n'avaient pu être manifestés que par révélation.

Voilà pour les principes, venons-en maintenant à l'appréciation des faits. Est-il vrai que les découvertes modernes, en particulier celles de l'assyriologie, mettent l'apologétique dans une situation inouïe jusqu'à ce jour ? est-il vrai qu'elles imposent l'abandon des principes traditionnels ? Aucunement. Ces découvertes soulèvent sans doute quelques difficultés qui n'ont pas encore été résolues, et dont quelques-unes ne le seront peut-être jamais. Cette impuissance tient à l'insuffisance de nos informations. Mais les pères et les docteurs de l'Eglise n'ont-ils pas agité, au sujet des récits bibliques. une foule de problèmes tout aussi insolubles ? Si les données de l'assyriologie ont fait naître des difficultés, elles ont d'ailleurs apporté aussi des preuves aussi éclatantes qu'inattendues. de la véracité des livres saints. Les pères de l'Eglise qui renaîtraient à notre époque, imiteraient M. Vigouroux et les exégètes de son école ; ils se serviraient des découvertes modernes pour établir la véracité de la Bible ; ils montreraient que les textes sacrés ne sont en opposition avec aucun fait historique ou scientifique certain. Pour arriver à ce résultat, ils n'éprouveraient pas plus le besoin de

sacrifier l'inerrance complète de la Bible, qu'ils ne l'ont éprouvé, lorsqu'ils discutaient les questions agitées à leur époque.

C'est ce que remarque encore Léon XIII, et, comme s'il avait tenu à répondre à l'interprétation qu'on avait faite des sentiments de saint Augustin, il rappelle que ce père voulait qu'on fît toutes les hypothèses, plutôt que de penser qu'il y a aucune erreur dans la Bible : doctrine que toute la tradition a constamment proclamée.

Mais laissons la parole au grand pape. Après avoir déclaré qu'on ne peut contester l'inerrance entière des livres saints, sans altérer la notion de l'inspiration, ou imputer des erreurs à Dieu lui-même, il poursuit (1) : « Aussi tous les saints pères et les docteurs ont-ils été tellement persuadés que les saintes lettres, telles qu'elles ont été publiées par les hagiographes, sont absolument exemptes de toute erreur, qu'ils se sont appliqués avec autant de sagacité que de piété, à faire concorder et à concilier les points assez nombreux (à peu près les mêmes qu'on nous objecte aujourd'hui, au nom de la science moderne), qui sembleraient offrir quelque contradiction, ou quelque divergence. Ils professaient ainsi unanimement que les livres saints en entier et dans chaque partie, sont également l'œuvre de l'inspiration divine, et que Dieu lui-même, parlant par la bouche des auteurs sacrés, n'a pu absolument rien y mettre qui s'écartât de la vérité. Que l'on regarde donc comme le sentiment universel, ce que saint Augustin écrivait à saint Jérôme : « Je dois l'avouer à votre charité, entre tous les livres, j'ai voué à ceux-là seuls, qui font partie de l'Ecriture, et sont appelés canoniques, un tel respect, une telle vénération, que c'est pour moi une ferme croyance, qu'aucun de leurs auteurs n'a pu se tromper, en quoi que ce soit, en les écrivant. Et si je rencontrais dans les saintes lettres, quelque chose qui parût contraire à la vérité, je m'en tiendrais sans hésitation à la pensée, ou bien que le texte est défectueux, ou bien que le traducteur n'a pas saisi le sens, ou bien que moi-même je ne l'ai pas compris ».

487. Léon XIII présente aussi (2) la doctrine de l'entière inerrance de l'Ecriture, comme celle qui a été définie à Florence et à Trente et confirmée par le Concile du Vatican. Nous avons remarqué, en effet, que telle est bien la portée des déclarations de ces Conciles. Mais nous devons montrer que leurs décrets ne comportent pas les restrictions, que des auteurs plus ou moins favorables à la nouvelle école avaient cru y trouver.

Nous avons entendu dire au cardinal Newman (481) et à M. le chanoine Didiot (482), que les enseignements du Concile de Trente et du Concile du Vatican ne supposent la Bible exempte d'erreur,

(1) Append. V, n. 25.
(2) *Ibid.*, n. 23.

qu'en *matière de foi et de mœurs*. M. le chanoine Didiot ne nous a cité aucun texte de nos Conciles à l'appui de ce qu'il avançait ; mais le cardinal Newman développe davantage sa pensée.

« Par quatre fois, dit-il (1), le Concile de Trente insiste sur ce point, que « la foi et les mœurs » sont le but de l'enseignement inspiré. Il déclare que « l'Evangile » est « la source de toute *vérité qui sauve* et de toute *instruction morale* », que cette *vérité* et cette *instruction* sont contenues, sous la dictée du Saint-Esprit, dans les livres écrits et les traditions non écrites. Ensuite il parle des livres et des traditions « qui ont rapport à la foi et aux mœurs », et ensuite de la confirmation des dogmes et de l'institution des mœurs. Enfin il prévient le peuple chrétien « en matière de foi et de mœurs » contre ceux qui détournent l'Ecriture à leur sens propre ».

Sauf le dernier point qui regarde l'interprétation de l'Ecriture, c'est dans le décret *de Canonicis Scripturis*, que le cardinal prend toutes ces preuves. Or voici comment et de quelle manière ce décret parle de la doctrine sur la foi et les mœurs.

Le Concile de Trente était au début de ses travaux. Il voulait établir l'autorité des sources, d'où il tirerait ses définitions doctrinale et ses prescriptions disciplinaires. Ces sources devaient être l'Écriture et la tradition. Il dit donc au commencement et à la fin de son décret, que c'est dans l'Ecriture et la tradition, qu'il puisera ses enseignements dogmatiques et moraux. Cela s'explique très bien, puisque le Concile ne se proposait pas de donner d'autres enseignements ; mais on n'est pas en droit d'en conclure que l'Ecriture inspirée renferme d'autres énoncés, qui n'ont point la même infaillibilité.

Le Concile déclare ensuite que l'*Evangile*, tel qu'il est dans l'Ecriture et les traditions, c'est-à-dire par conséquent l'ensemble de la prédication de Jésus-Christ, est la source de toute *vérité* qui *sauve* et de toute *instruction morale*, et que cette vérité et cette instruction sont renfermées dans l'Ecriture et les traditions (2) ; mais il ne dit pas autre chose. Comme toutes ces observations du Concile sur les vérités dogmatiques et morales, contenues dans l'Ecriture et les traditions, s'expliquent par le but qu'il se proposait en portant son décret, c'est à tort qu'on en conclurait qu'elles insinuent que l'ins-

(1) *L'inspiration de l'Ecriture*, n. 12 ; traduction du *Correspondant* du 25 mai 1884, p. 683.

(2) Sacrosancta... Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut, sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod... D. N. J. C. Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis, et morum disciplinæ, omni creaturæ prædicari jussit ; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus (Decretum *de Canonicis Scripturis*, sess. IV. Voir Append. III).

piration et l'infaillibilité de la Bible sont restreintes à une partie des énoncés scripturaires.

En tout ce passage il a été question, d'ailleurs, de l'Ecriture et des traditions jointes ensemble. Seulement lorsque le Concile distingue les traditions de l'Ecriture, il dit que les traditions se rapportent à la foi et aux mœurs ; mais c'est par inadvertance que le cardinal Newman se persuade qu'il le dit aussi de l'Ecriture ; car il n'en est rien. L'apposition : *tum ad fidem tum ad mores pertinentes... dictatas*, ne peut se rapporter à *libros* qui est masculin, mais seulement à *traditiones* qui est féminin (1).

La dernière preuve du cardinal Newman est empruntée au décret *de editione et usu sacrorum librorum*. Ce décret défend de donner à l'Ecriture une interprétation opposée à celle de l'Eglise, dans les matières de foi et de mœurs qui appartiennent à l'édification de la doctrine chrétienne, *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Mais, ou je me trompe fort, ou ce passage insinue tout le contraire de ce que Newman y voit. C'est ce qui sera démontré dans le paragraphe IV, où nous nous occuperons de l'interprétation de la Sainte Ecriture.

Le cardinal Newman reprend le même argument au sujet du Concile du Vatican, qui a reproduit ce que le Concile de Trente avait enseigné sur l'Ecriture. Le cardinal ajoute : « De la même manière, le Concile du Vatican définit que la révélation surnaturelle consiste dans les choses divines, *in rebus divinis* ». Or, le Concile du Vatican ne définit rien de pareil ; il dit seulement que la révélation nous aide à connaître ce qui, dans les choses divines, n'est pas inaccessible à la raison. Il ne dit pas, et à plus forte raison ne définit-il pas, que la révélation ne porte point sur d'autres matières. S'il parle ici des questions qui se rapportent à Dieu, c'est parce que c'est pour celles-là seulement, que la révélation nous est moralement nécessaire, ainsi que nous l'avons vu précédemment (art. 65). En effet le Concile s'occupe en cet endroit (ch. II, § 2) de la nécessité morale de la révélation.

C'est donc très gratuitement, ou plutôt c'est tout à fait à tort, qu'on nous présente les enseignements des Conciles de Trente et du Vatican, comme restreignant l'inspiration à certains passages de la Sainte Ecriture.

488. L'objection que le cardinal Newman tirait des règles posées

(1) Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas... suscipit et veneratur (*ibid.*). *Dictatas* qui est au féminin ne pouvant se rapporter à *libros* qui est masculin, mais seulement à *traditiones*. Il faut de même, d'après la construction de la phrase, que *tum ad fidem tum ad mores pertinentes*, se rapporte seulement à *traditiones*, et non à *libros*.

par le décret de Trente pour l'interprétation de la Sainte Ecriture, a été renforcée depuis lors, de considérations théologiques. Elle a été en effet ainsi formulée par M. le chanoine Didiot ; « L'Eglise exposant dans les Conciles son autorité d'interprète infaillible des Ecritures, l'applique ou la suppose toujours appliquée *aux choses de foi et de morale* ; mais elle ne l'applique pas aux autres ; et il est bien peu probable, ce semble, que Dieu ait fait la Bible infaillible en des *points, en des sujets*, où l'Eglise ne le serait pas ou du moins ne prétendrait pas l'être (1) ».

Nous examinerons bientôt (2) plus à fond la question des matières scripturaires, sur lesquelles l'Eglise nous oblige d'adopter le sens reçu par elle. Pour le moment contentons-nous de répondre sommairement à l'objection qu'on vient de lire.

Il est vrai sans doute que les Conciles de Trente et du Vatican, n'imposent l'interprétation donnée à l'Ecriture par l'Eglise, que dans les *choses de foi et de mœurs qui appartiennent à l'édification de la doctrine chrétienne*. Mais tout le monde sait que l'Eglise n'impose pas d'admettre explicitement tous les enseignements qui sont dans la tradition et qu'il est des vérités de foi divine, qu'elle n'a point définies, ni rangées parmi les dogmes de foi catholique. Ainsi en était-il du dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge avant la définition de Pie IX. Ainsi en est-il aussi de l'ensemble des interprétations qui ont pu être jusqu'ici données à l'Ecriture dans l'Eglise, par rapport aux questions historiques soulevées par l'Ecriture.

L'infaillibilité de l'Eglise *s'étend* du reste aux *questions historiques*, que les textes de l'Ecriture abordent. Tous les théologiens s'accordent en effet à penser que l'Eglise est infaillible pour résoudre les faits dogmatiques et toutes les questions qui ont quelque connexion avec la révélation. Elle est donc indubitablement infaillible pour interpréter n'importe quel énoncé de l'Ecriture Sainte, lorsqu'elle le jugera bon, alors même qu'il rentrerait dans le domaine de l'histoire. Nous pouvons donc retourner l'argument de nos adversaires contre eux et leur dire : l'Eglise est infaillible pour interpréter tous les énoncés de l'Ecriture ; donc rien n'empêche que tous ces énoncés ne soient infaillibles et inspirés.

Du reste, de même que pour sauvegarder le dogme et la morale, qui sont l'objet principal de son enseignement, l'Eglise avait besoin d'être infaillible sur toutes les questions qui sont en connexion avec le dogme et la morale, ainsi fallait-il que Dieu inspirât aux écrivains sacrés des assertions d'ordre historique et physique, pour

(1) *Cours de Théologie catholique. Logique surnaturelle subjective* p. 103.
(2) Au paragraphe IV de ce chapitre II.

leur inspirer l'ensemble des vérités de la religion, suivant le plan qu'il avait adopté.

489. Cela nous amène à expliquer pourquoi Dieu a inspiré aux auteurs sacrés, des énoncés qui ne se rapportent pas directement à la foi ou aux mœurs, mais qui rentrent, par un côté du moins, dans les données de la science ou de l'histoire. Cette explication nous préparera à résoudre les difficultés soulevées par ces énoncés.

Nous disions donc tout à l'heure que le plan divin demandait qu'il y eût dans les Ecritures, des énoncés d'ordre historique et physique. Le but de Dieu était sans doute de mettre à notre disposition dans la Bible, les vérités de la religion qui nous apprendraient à nous sanctifier ici-bas et à parvenir au salut éternel. Mais ce n'est pas sous une forme dogmatique, abstraite, semblable à celle qu'elles revêtent dans les traités de théologie, c'est sous une forme historique et concrète, qu'il a voulu manifester dans l'Ecriture ces vérités de la religion. C'était le meilleur moyen de les mettre à la portée des plus faibles intelligences ; c'était aussi le meilleur moyen d'offrir aux théologiens futurs, une source intarissable de spéculations et de doctrines à développer. De même, en effet, que l'univers matériel, avec les créatures complexes qui le composent, offre à la philosophie et aux sciences profanes, des sujets inépuisables d'étude ; ainsi les données concrètes et complexes de la Bible offrent-elles plus de vérités théologiques à développer dans le cours des siècles, que ne l'auraient fait des formules abstraites qui auraient été beaucoup moins compréhensives, outre qu'elles n'auraient été comprises ni des écrivains sacrés, ni de la plupart des hommes. Et pour continuer cette comparaison, de même que Dieu, en créant l'univers, n'a point dédaigné d'y placer de sa main, des êtres infimes dont le rôle nous échappe ; ainsi, en inspirant cette histoire sublime de la révélation primitive, de la révélation mosaïque et de la révélation chrétienne, n'a-t-il point dédaigné de placer lui-même sous la plume des écrivains sacrés, ces *obiter dicta* qui contribuent, à leur manière, au charme et à la beauté des écrits qu'il leur a inspirés. Pourquoi n'aurait-il pas inspiré à saint Paul de saluer ses amis et de réclamer son manteau, lui qui a fait le moucheron et donné leur parure aux lys des champs ?

C'est donc avec raison, que le cardinal Newman le remarquait (1). « Le récit sacré poursuivi à travers tant de générations, qu'est-ce autre chose, que la vraie matière de notre foi et la règle de notre obéissance ? N'est-ce pas ce récit lui-même, qui est l'enseignement surnaturel pour lequel est donnée l'inspiration ? Qu'est-ce que toute l'histoire tracée dans l'Ecriture, de la Genèse à Esdras et d'Esdras

(1) Article cité : *Correspondant* du 25 mai 1884, p. 688.

à la fin des Actes des Apôtres, sinon une manifestation de la divine Providence, d'une part interprétative de l'histoire universelle, sur une large échelle et avec des applications analogiques, de l'autre, préparatoire, figurative et prophétique du don de l'Evangile. Les pages de ce récit parlent de providence, de grâce, de Notre-Seigneur, de son œuvre et de son enseignement, du commencement à la fin ». Mais il y a lieu d'ajouter que les moindres détails des récits et des *énoncés de la Bible constituent aussi un enseignement surnaturel*, dont la portée n'échappera point à certaines âmes, et qui fournira peut-être un jour des preuves de certaines doctrines. En daignant permettre à saint Paul, ou plutôt en lui commandant, de réclamer son manteau ou de conseiller l'usage d'un peu de vin à son disciple, dans des écrits inspirés, Dieu ne nous montre-t-il pas la tendresse de son cœur? Sa bonté n'apparaît-elle pas aussi dans la condescendance, avec laquelle il entoure ses enseignements, de détails qui les accommodent à notre esprit et les mettent à notre portée? C'est *ainsi qu'agit une mère qui instruit son enfant. Dieu a le cœur d'une mère*. Il s'est donc entretenu avec nous, comme une mère avec ses enfants : voulant nous former et nous instruire, il a mêlé les mystères qu'il nous révélait, de renseignements qu'on croirait tout humains.

C'est donc bien lui qui a fait écrire les énoncés historiques ou physiques, qui se rencontrent dans la Bible ; il en est le premier auteur. Ces énoncés ne sauraient par conséquent offrir aucune inexactitude.

Art. 87. — *Les prétendues erreurs de la Bible.*

490. Les auteurs qui imputaient des erreurs à la Bible, ont prétendu que ses énoncés ne sauraient se défendre contre les objections qu'on leur oppose aujourd'hui, au nom de l'histoire et de la science. C'est même pour échapper à cette difficulté, que plusieurs ont proclamé la nécessité de restreindre l'inerrance de la Bible aux questions de foi et de mœurs. Nous venons de les réfuter ; mais nous ne leur aurions pas répondu suffisamment, si nous ne parlions des prétendues erreurs qu'ils croient rencontrer dans la Bible.

Les exégètes et les apologistes catholiques ont montré en détail que ces erreurs sont simplement apparentes ; mais le cadre de notre étude ne nous permet pas de reproduire toutes leurs preuves. Nous nous en tiendrons donc à des considérations générales. Parmi ces considérations, il n'en est point de mieux appropriées à notre sujet, que les trois règles principales que propose Léon XIII pour la solution des objections qu'on fait à la Bible, au nom de l'histoire et des sciences physiques : deux de ces règles s'appliquent surtout

aux objections historiques; la troisième s'applique surtout aux objections scientifiques.

Les deux règles qui regardent surtout les objections historiques rappellent (1) que certains textes ont pu être altérés, ou que le sens qu'on leur donne n'est pas certain.

La règle qui regarde surtout les objections scientifiques (2) rappelle que les écrivains sacrés se sont exprimés souvent d'une façon métaphorique, ou dans le langage reçu de leur temps, et que ce serait mal comprendre les énoncés qu'ils formulaient par ordre de Dieu, que d'attribuer à leurs métaphores un sens littéral, ou de voir des formules scientifiques dans les expressions qu'ils empruntaient au langage courant.

Nous ne nous arrêterons ici qu'à cette troisième règle. La justesse de la première ressort suffisamment, en effet, de ce que nous avons dit aux articles 74 et suivants, sur les parties de l'Ecriture dont la canonicité et l'authenticité sont certaines. Pour la seconde, elle sera expliquée un peu plus loin, au paragraphe (3) qui traite des interprétations données par l'Eglise à nos saints livres.

491. Voyons donc ce que l'encyclique *Providentissimus* déclare de la manière de s'exprimer, employée par les écrivains sacrés, spécialement dans les points qui touchent aux questions scientifiques. Après avoir rappelé qu'il faut croire que les données de la science ne sont jamais en contradiction avec les affirmations des livres saints, elle poursuit (4) : « Pour saisir la justesse de cette règle, considérons d'abord que les écrivains sacrés, ou plus exactement l'Esprit saint qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses (c'est-à-dire (5) la constitution intime des phénomènes visibles) qui ne devaient servir en rien au salut : *noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura* (6), et que par suite, au lieu de s'appliquer à faire comprendre la nature, *potiusquam explorationem naturæ recta persequantur*, ces écrivains décrivent et exposent parfois les phénomènes eux-mêmes, *res ipsas aliquando des-*

(1) Append. V, n. 22.
(2) *Ibid.*, n. 21.
(3) Art. 89-92.
(4) Append. V, n. 21.
(5) C'est Léon XIII qui intercale cette parenthèse dans le texte de saint Augustin qu'il cite.
(6) *De Gen. ad litt.*, II, 9, 20, Migne, *P. L.* XXXIV, 270 : « Quæri etiam solet quæ forma et figura cœli esse credenda sit secundum Scripturas... » Il s'agit dans ce passage, de la forme du ciel. Saint Augustin montre qu'il faut concilier les textes de la sainte Ecriture qui représentaient le ciel comme une peau étendue (Ps. CIII, 2), et ceux qui le décrivent comme une voûte (Is. XL, 22) *camera*. Notre Vulgate ne renferme plus cette expression qui était dans la version de saint Augustin.

cribere et tractare, ou d'une certaine façon métaphorique, ou comme on s'exprimait communément de leur temps, et comme maintenant encore, même parmi les hommes les plus savants, on s'entretient de beaucoup de choses dans les rapports quotidiens. Dans la conversation ordinaire, on désigne ces choses comme elles apparaissent aux sens ; de même les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences : c'est le Docteur angélique qui nous en avertit (1) ; ou bien Dieu parlant aux hommes s'est mis à leur portée, par un langage conforme à leurs habitudes ».

492. Nous étudierons tout à l'heure ce que l'encyclique dit de la manière, dont les écrivains sacrés ont l'habitude de s'exprimer ; auparavant, cherchons à bien comprendre la distinction qu'elle propose, au sujet des faits d'ordre naturel, dont l'Ecriture sainte parle et que les sciences profanes examinent. Léon XIII établit-il cette distinction entre les faits d'ordre naturel et les doctrines qui se rapportent à la foi ou aux mœurs ? Non ; il l'établit entre les faits sensibles, *rerum adspectabilium, res ipsas*, et leur constitution intime, ou leur explication scientifique d'après les lois de l'ordre physique, *intimam adspectabilium rerum constitutionem, explorationem naturæ*. Pour les faits, il n'accorde pas que les écrivains sacrés n'en aient rien dit, il affirme au contraire qu'ils en ont parlé, *describere et tractare*. Pour l'explication scientifique et la constitution intime des faits, il déclare au contraire qu'en général, ils n'en ont rien voulu dire, parce que Dieu ne leur demandait point de nous en instruire, *scriptores sacros, seu verius Spiritum Dei noluisse ista docere homines*.

Ainsi, suivant l'encyclique, le Saint-Esprit fait décrire et exposer ces faits, mais il n'en a point fait expliquer la constitution intime ; les écrivains sacrés, en instruments dociles du Saint-Esprit, ont décrit et exposé ces faits, mais ne nous ont pas enseigné leur constitution intime. Tout ce que les écrivains sacrés se proposaient de dire, ils l'ont donc dit sous l'inspiration du Saint-Esprit ; mais ils ne se sont pas proposé de dire, et ils n'ont pas dit ce que le Saint-Esprit ne leur inspirait pas. Par conséquent dans les descriptions et les expositions dont il s'agit, ils ont parlé des faits sous l'inspiration du Saint-Esprit ; mais ils n'ont point parlé de la constitution intime du monde physique, ni des lois de la nature qui amènent la production de ces faits. C'est donc à tort, qu'on leur imputerait d'avoir eu l'intention d'expliquer ou d'enseigner ces lois ; dans les passages en question, ils n'ont parlé que des faits.

(1) *Summa theol.*, p. 1, q. LXX, a. 1, ad 3. Il s'agit dans ce passage, de l'affirmation de la Genèse, que Dieu a posé les astres dans le firmament, *posuit ea in firmamento*. Après avoir rapporté les opinions de Ptolémée et d'Aristote, saint Thomas dit que Moïse a exprimé les apparences perçues par les sens.

493. Comment en ont-ils parlé ? De la façon qu'ils devaient le faire, pour dire ce qu'ils voulaient. S'ils avaient voulu enseigner les lois intimes de la nature physique, ils auraient dû prendre des formules scientifiques, comme celles qu'emploient les professeurs de physique ou de cosmographie. Mais comme ils voulaient seulement exposer les faits sensibles, ils en ont parlé de la façon, dont les savants mêmes parlent de ces faits, quand ils veulent simplement en affirmer l'existence. Ils se sont servi d'expressions métaphoriques et du langage reçu.

Ils se sont servi de métaphores, surtout dans leurs ouvrages poétiques : « Vous avez étendu le ciel comme un pavillon, dit le psalmiste (1), en célébrant les œuvres de Dieu, vous avez couvert d'eaux sa face ; vous faites des nuées votre char, vous volez sur les ailes des vents... Vous avez établi la terre sur ses fondements : elle ne sera jamais ébranlée ; l'abîme lui a servi de vêtement ; les eaux ont couvert les montagnes. Dès que vous avez parlé en maître, elles ont fui ; elles ont été saisies d'épouvante, à la voix de votre tonnerre ». — « C'est Dieu, dit à son tour Isaïe (2), c'est Dieu qui s'assied sur le globe de la terre, et devant qui ses habitants sont comme des sauterelles : c'est lui qui a suspendu les cieux comme une toile très légère, et qui les étend comme une tente qu'on dresse pour s'y retirer ».

494. Les hagiographes se sont également servi des expressions reçues de leur temps. Dans tous les pays, il existe des manières de parler, qui sont nées, le plus souvent, de métaphores, ou de croyances populaires, ou d'allusions historiques, et se sont introduites dans le langage courant. Ceux qui les emploient, veulent exprimer, par ces locutions, le sens que tout le monde y attache ; ils n'entendent point affirmer la justesse des métaphores, ni la vérité des croyances ou des récits qui ont donné naissance à ces locutions. Ainsi les savants disent, aussi bien que les gens du peuple, que le soleil vient de se lever, ou qu'il va se coucher dans l'océan, pour exprimer que le jour commence ou qu'il touche à sa fin. Nous donnons le nom de *phénix*, à un homme qui l'emporte sur tous les autres par son talent ; nous appelons *chant du cygne*, le dernier chef-d'œuvre d'un orateur ou d'un poète qui s'éteint. Ce sont là des expressions courantes. Ceux qui les entendent, de notre bouche, auraient tort d'en conclure que nous admettons les croyances de l'antiquité dont elles tirent leur origine.

La langue de la Bible est plus pittoresque et plus imagée que nos langues modernes. Elle est donc riche en ces sortes d'expressions, qui reflétaient la manière de penser d'une haute antiquité et

(1) Is. CIII.
(2) Ps. XL, 22.

de peuples enfants. En se servant de ces expressions consacrées par l'usage, les écrivains sacrés donnaient à ces formules leur sens courant ; ils ne songeaient point à confirmer les récits ou les préjugés qui leur avaient donné naissance.

Dans tout ce qui regarde les phénomènes sensibles, ces manières de parler sont partout conformes aux apparences. On dit partout que le soleil et les astres montent dans le ciel et qu'ils vont d'Orient en Occident. Le style de la Bible aurait été absolument étrange, s'il avait évité ces expressions.

Comme le remarque Léon XIII, Dieu s'en est donc servi pour faire comprendre aux hagiographes ce qu'il leur commandait d'écrire ; les hagiographes s'en sont servis, à leur tour, dans les livres saints ; car c'était le meilleur moyen de se faire entendre de ceux pour qui ils écrivaient (478).

495. Que conclure de ces observations ? Nous conclurons que dans les points qui touchent aux phénomènes naturels, comme dans tous les autres, tout ce que la Bible affirme est inspiré, parce qu'elle n'affirme rien que Dieu n'y ait fait mettre. Mais nous ajouterons, qu'en ces matières comme dans les autres, la Bible affirme tout ce que les écrivains sacrés ont eu l'intention d'affirmer, mais qu'elle n'énonce pas les choses qu'ils ne songeaient pas à dire. Nous conclurons encore, qu'en ces matières plus qu'en aucune autre, il y a lieu de prendre les formules de la Bible dans leur acception courante et dans le sens qui résulte du contexte ; il faut y voir ordinairement l'expression des faits, tels qu'ils se manifestent dans leurs apparences et non un enseignement destiné à expliquer la nature intime de ces faits d'après les lois du monde physique. Il se dégage de là une conséquence importante relativement aux énoncés des livres saints. Tous ces énoncés (nous parlons de ceux qui appartiennent aux textes, qui sont sortis de la plume des hagiographes), tous ces énoncés expriment la pensée des écrivains sacrés et celle de Dieu qui inspirait ces écrivains ; tous sont par suite exempts d'erreurs. Mais si les expressions qui formulent ces énoncés sont nécessairement vraies, c'est uniquement dans le sens que leur donnaient les hagiographes, c'est-à-dire dans le sens qui résulte du contexte. Si on séparait ces expressions de leur contexte, elles pourraient donc présenter un sens différent de l'acception, où les prenaient les hagiographes ; ce sens pourrait par conséquent se trouver inexact, parce qu'il ne serait pas inspiré.

496. Nous en trouverons la preuve dans les passages de l'Ecriture, qu'on invoquait autrefois pour établir que le soleil tourne et que la terre est immobile. Si l'on isole ces passages de leur contexte, le sens qu'ils présenteront sera bien l'affirmation, que les adversaires de Galilée y voyaient. Voici en effet ces passages.

Josué (1) arrête le soleil, en lui disant : « Soleil, n'avance point sur Gabaon, lune, n'avance point sur la vallée d'Aialon ». Et après avoir rapporté ses paroles, le récit biblique poursuit : « Et le soleil et la lune s'arrêtèrent... Le soleil s'arrêta donc au milieu du ciel et ne se hâta point de se coucher durant l'espace d'un jour ». L'Ecclésiaste dit de son côté (2) : « La terre est toujours immobile. Le soleil se lève et se couche et retourne d'où il était parti ». Nous lisons encore dans les psaumes, que le soleil parcourt le ciel, comme un géant (3) ; que la terre a été établie sur une base, que rien ne saurait ébranler (4). N'y a-t-il pas dans chacun de ces textes la déclaration, que le soleil roule au-dessus de nos têtes et que la terre est sans mouvement sous nos pieds ? Oui, tel serait leur sens, si on les prenait en eux-mêmes, ou s'il résultait du contexte, que c'est l'énoncé que les écrivains sacrés entendaient exprimer.

497. Mais ces textes perdent cette signification, si on les envisage dans le contexte ; car il résulte du contexte que les auteurs sacrés s'en servaient, comme d'expressions courantes et conformes aux apparences, et qu'ils ne les employaient pas pour énoncer la vieille théorie de Ptolémée, qui faisait de la terre le centre immobile autour duquel gravitent le soleil et les corps célestes.

Que veut dire, en effet, Josué, lorsqu'il commande au soleil et à la lune de s'arrêter ? que veut dire l'auteur du récit de son miracle, lorsqu'il raconte que sur l'ordre du thaumaturge, le soleil s'arrêta au milieu du ciel ? Josué commande que le soleil continue d'éclairer le champ de bataille. L'auteur du récit raconte que la volonté de Josué s'accomplit. Tous les deux parlent d'après les apparences que revêt ce miracle, comme nous parlerions encore nous-mêmes aujourd'hui. Leurs expressions sont des formes du langage reçu : elles n'affirment point la théorie de Ptolémée, parce qu'eux-mêmes n'entendaient point l'affirmer.

Il en est de même pour le texte de l'Ecclésiaste et pour ceux des psaumes que nous rappelions plus haut. L'Ecclésiaste veut établir que tout est vanité et qu'il ne se fait rien qui soit nouveau. Il montre donc, par divers exemples, qu'au milieu de perpétuels changements, rien ne change. Il tire ses exemples de la terre qui ne change pas et du soleil qui ne change point davantage. Il parle, d'après les apparences, de l'immobilité de la terre et de la marche immuable du soleil, Mais son intention n'est pas de déclarer si ces apparences sont conformes ou non à la réalité physique. Ce qu'il entend affir-

(1) Josué, X, 12, 13.
(2) Ecclés. I, 4, 5.
(3) Ps. XVIII, 6, 7.
(4) Ps. XCII, 2 ; CIII, 6.

mer, c'est que la terre et le soleil sont aujourd'hui, comme ils étaient autrefois.

Quant aux psaumes que nous avons cités, ils célèbrent tous la grandeur de Dieu, qui se manifeste dans la beauté de ses œuvres. Ils mettent parmi ces œuvres, la marche étincelante du soleil et l'inébranlable stabilité de la terre. L'auteur sacré ne prétendait pas résoudre une question de cosmographie ; il se proposait de faire ressortir la puissance de celui qui a donné à la terre et aux cieux, des lois d'où résultent un si grandiose spectacle et des effets si bienfaisants.

498. Ce que nous venons de dire de quelques textes de la Bible, est vrai d'un grand nombre d'autres passages, relatifs à toutes sortes de questions. Aussi ne faut-il pas confondre les énoncés de la Bible avec les textes et les formes de langage de la Bible.

Il est des formes de langage et des textes, qui ne constituent point par eux-mêmes un énoncé. Si je disais : « Le phénix est un oiseau unique de son espèce : cet artiste est un vrai phénix », on aurait tort de voir l'énoncé de ce que je pense, dans le premier de ces deux membres de phrase. Ainsi en est-il de plusieurs passages de la Bible. Léon XIII a déclaré avec raison que certaines interprétations, dont ils sont susceptibles, ne répondent pas aux énoncés que Dieu a voulu enseigner, *noluit ista docere* (1). Le sens que ces textes offriraient par eux seuls, en dehors du contexte, n'est pas en effet celui que les écrivains sacrés entendaient exprimer ; ces textes pris isolément ne constituent donc pas un énoncé biblique.

Il est d'autres textes qui peuvent s'entendre dans des sens divers, et dont la signification est déterminée par le contexte. Ces textes constituent par eux-mêmes un énoncé ; mais le sens de cet énoncé est déterminé par le contexte, qui fait connaître la signification que leur attribue celui qui les emploie. Ainsi ces formules : « la terre est immobile, le soleil s'avance dans le ciel », signifieraient, dans un cours de cosmographie, que le soleil tourne autour de la terre ; tandis qu'ils expriment, dans le langage habituel, que la terre ne se dérobe pas sous nos pieds et que le soleil nous éclaire de la manière qui se reproduit chaque jour sous nos yeux. Léon XIII nous avertit donc que les textes bibliques qui comportent ainsi plusieurs significations doivent être compris, en général, non point suivant l'acception qu'ils auraient, dans un cours de science, qui étudierait la constitution intime de la nature, mais suivant l'acception où on les prend dans la conversation courante, qui exprime les faits suivant les apparences qu'ils revêtent. La raison c'est que ni Dieu, ni les écrivains sacrés n'ont entendu nous enseigner, dans l'Ecriture Sainte, la constitution intime de la nature, *noluit ista docere*.

(1) Append. V, n. 21.

Tous les énoncés de la Bible sont donc vrais, même ceux qui touchent à des questions, dont traitent les sciences de la nature. Lorsque les écrivains sacrés parlent du soleil, de la terre, des saisons, ils affirment des faits exacts. Mais on comprendrait mal leurs paroles, si l'on voulait trouver des énoncés, dans chacun des membres de phrases et dans chacune des locutions dont ils se servent.

C'est précisément pour ne point avoir pensé à cette distinction. entre les énoncés bibliques et les textes bibliques, que certains auteurs ont cru trouver dans la Bible, des enseignements en opposition avec les sciences. Ils ont tiré de ces prétendus enseignements des objections contre l'inerrance de la Bible. Mais ces objections tombent d'elles-mêmes, parce qu'elles imputent aux écrivains sacrés, des énoncés qu'ils n'ont pas eu l'intention de consigner dans nos saints livres.

ART. 88. — *Etendue de la révélation par les Saintes Ecritures.*

499. L'inspiration ne suppose pas seulement une assistance, qui empêche les écrivains sacrés de se tromper. lorsqu'ils écrivent ce que Dieu leur commande ; elle implique encore une révélation faite par Dieu, de tous les énoncés qui ont été consignés dans les livres sacrés par les hagiographes inspirés (471).

Cette révélation. nous l'avons dit (471), n'est pas toujours la manifestation de vérités ignorées ; elle peut porter et a porté souvent sur des vérités accessibles aux lumières de la raison.

Cette révélation, nous l'avons vu encore (471), appartient à la révélation publique et chrétienne, confiée par les apôtres à l'Eglise. Si elle n'avait point ce caractère en raison de la seule insertion de certains énoncés dans quelques-uns des livres saints, elle l'a pris par le fait que toutes les saintes Ecritures ont été transmises à l'Eglise par les apôtres, comme des livres inspirés et qui ont par conséquent Dieu pour auteur (467).

On peut donc appliquer à tous les énoncés de la Sainte Ecriture, la notion que nous avons donnée de la révélation publique d'après notre Concile. lorsque nous l'avons définie (329) *l'affirmation que Dieu a faite au genre humain, par un moyen surnaturel, de vérités qui tendent à la fin surnaturelle.*

500. Les théories qui restreignent l'étendue de l'inspiration ou de l'inerrance à une partie de la Bible. restreignent de même l'étendue des énoncés révélés. En effet, s'il est, dans la Sainte Ecriture, des assertions qui ne sont pas inspirées, ou qui ne sont pas exactes, ces assertions ne sauraient être des affirmations de Dieu ou des révélations. Nous n'avons pas à revenir sur ces théories. Nous les avons réfutées dans nos articles précédents. Nous avons

établi en particulier, qu'elles ne sauraient se concilier avec les enseignements de l'encyclique *Providentissimus*.

Mais à la suite de la promulgation de cette encyclique. il s'est produit une opinion, suivant laquelle tous les énoncés de la Bible sont inspirés et infailliblement exacts, mais non révélés. Cette opinion n'est pas entièrement nouvelle ; car elle a beaucoup de ressemblance avec les doctrines bien connues de Holden et de Christmann (1) ; mais elle s'appuie sur des arguments nouveaux, empruntés pour la plupart à l'encyclique sur les *Etudes bibliques*.

Elle est défendue par M. le chanoine Didiot, doyen de la faculté de théologie de Lille. Dans le premier volume de son *Cours de théologie catholique* qui parut en 1891, le savant professeur avait montré de l'hésitation. sur la question de la complète inerrance de la Bible (482). Depuis la publication de l'encyclique *Providentissimus*, il s'est résolument rangé du côté de ceux qui étendent l'inspiration et l'inerrance des livres saints à tous les énoncés que ces livres expriment. Mais il pense que, parmi ces énoncés, il n'y a de révélés que ceux que Dieu a voulu enseigner. Or, suivant lui. il est plusieurs énoncés de la Bible (2), que Dieu n'a pas voulu enseigner. Il admet donc que plusieurs énoncés de la sainte Écriture, n'entrent pas dans la révélation, n'appartiennent pas au dépôt de la foi confié à l'Église, ne sont pas objet de foi divine et ne sauraient devenir objet de foi catholique. Ils doivent néanmoins être, de notre part, ajoute-t-il, l'objet d'assentiments surnaturels inférieurs à la foi (3).

(1) Au XVII[e] siècle, l'anglais Holden enseigna (*Divinæ fidei analysis*, lib. I, cap. 5) que le secours spécial accordé par Dieu aux écrivains sacrés, ne s'était appliqué qu'aux assertions doctrinales et aux assertions qui ont un rapport nécessaire avec la doctrine, et que pour le reste ces écrivains avaient reçu uniquement le secours accordé à tous les écrivains pieux. Suivant lui, cependant, toutes les assertions de l'Ecriture s'imposent à nous, comme vraies; mais celles qui ne regardent point la religion, ne sauraient devenir articles de foi. — Au XVIII[e] siècle, le franciscain allemand Christmann soutint à peu près la même doctrine (*Regula Fidei Catholicæ*, §§ 50 et 51, Migne, *Cursus Theologiæ*, t. VI, c. 907 et 908). Il pensait que les vérités de l'Ecriture qui n'avaient été connues que par révélation, étaient seules révélées, et que seules elles pouvaient devenir objet de foi ; pour les vérités que les écrivains sacrés savaient naturellement avant de recevoir l'inspiration, il les regardait comme non révélées. D'après lui cependant, ces dernières vérités avaient été écrites en vertu de l'impulsion générale donnée à l'écrivain sacré pour écrire son livre, et avec une assistance du Saint-Esprit qui l'avait préservé d'erreur. Holden et Christmann n'eurent point de partisans parmi les théologiens catholiques ; d'ailleurs leur erreur portait plutôt sur la nature que sur l'extension de l'inspiration.

(2) Il pense que ces énoncés sont surtout d'ordre scientifique. Il croit qu'il y a aussi de ces énoncés dans les récits bibliques qui appartienent à l'histoire profane. Mais il reconnait que Dieu a pu faire entrer dans la révélation, des données non seulement dogmatiques et morales, mais encore historiques et même physiques. *Revue de Lille*, janvier 1895, p. 239.

(3) *Ibid.*, p. 238.

Il a exposé cette théorie dans un *Traité de la Sainte Ecriture, d'après Sa Sainteté Léon XIII* (1), et dans un article sur *l'objet de la foi*, publié dans la *Revue de Lille* (2). La plupart des revues qui ont apprécié son ouvrage, ont désapprouvé cette opinion; mais, au moment où nous écrivons ces lignes, elle n'a encore été l'objet d'aucune discussion approfondie.

501. M. le professeur Didiot fait valoir deux arguments principaux en faveur de sa théorie. Le premier est une preuve de raison théologique, tirée de la différence que le vénérable auteur cherche à établir entre une conversation et un enseignement. Le second est une preuve d'autorité, qu'il prétend tirer des déclarations de l'encyclique *Providentissimus*.

Voyons d'abord son premier argument. Cela seul est objet de foi, dit-il, qui est révélé. Cela seul est révélé qui est enseigné par Dieu. Mais tout ce qui est inspiré n'est point enseigné de Dieu. « Il y a, en effet, une différence réelle et considérable entre enseigner une chose et simplement parler d'une chose. Enseigner, *docere*, c'est faire expressément connaître l'inconnu, ou faire mieux connaître le connu ; c'est se constituer maître, et réclamer une adhésion formelle de son disciple... Mais *simplement parler ou faire parler d'une chose* n'est point agir en docteur (3) ». « La parole n'est pas nécessairement enseignante. Elle est le plus souvent un simple instrument de conversation ; et la conversation, Dieu merci, n'est pas une perpétuelle leçon. Elle est faite pour plaire, consoler, distraire, encourager, autant et mille fois plus, que pour conseiller ou instruire des menus détails de la vie quotidienne. Et lors même que la parole enseigne *ex professo*, elle se garde bien, sous peine d'être pédante et fatigante, de se borner à des thèses, à des arguments, à des principes et à des applications : elle tâche d'orner et d'embellir ce qui est déplaisant, de rendre agréable ce qui est rebutant, de donner à l'imagination et au sentiment une part de satisfaction dont la raison ne manque pas de profiter par contre-coup ; elle s'efforce enfin de toucher le cœur et de mouvoir la volonté par des accents d'affection, de sympathie, de compassion, de tendresse, qui jouent particulièrement un grand rôle dans l'éloquence et la poésie. Or, qui ne le sait? Dieu s'est associé, pour la composition de la Sainte Ecriture, des hommes parlant le langage humain, très souvent le parlant en perfection, comme de grands orateurs et de grands poètes qu'ils étaient. Rien donc d'extraordinaire à ce que la parole divine, la parole biblique, ne soit pas exclusivement enseignante ; et qu'elle soit mêlée de ces éléments esthétiques ou affectifs qui donnent tant

(1) Paris, Lefort, 1894.
(2) Janvier 1895, p. 226 et suiv.
(3) *Traité de la Sainte Ecriture*, p. 163.

de charme à certaines conversations, tant de puissance à certains discours. Quand Dieu dit à son peuple : « *Consolez-vous, consolez-vous* », il n'enseigne pas ; quand Jésus dit à Marie-Madeleine : « Marie » ! il n'enseigne pas ; et qui oserait pourtant douter de l'utilité de telles paroles (1) ? »

502. M. le chanoine Didiot tire sa seconde preuve de l'encyclique *Providentissimus*, et tout particulièrement du passage, où Léon XIII s'occupe des énoncés de la Bible qui touchent aux questions scientifiques (2). Laissons le docte professeur nous exposer lui-même cette preuve (1) : « D'abord et très certainement, il est parfois question de choses physiques ou cosmiques dans la Bible. *Potiusquam explorationem naturæ recta persequantur*, dit le Pape, *res ipsas aliquando describere et tractare*, etc. ; *in locis edisserendis ubi physica agantur*. Mais quand les écrivains sacrés les décrivent ou qu'ils en traitent et s'en occupent d'une manière quelconque, ils ne veulent point, et Dieu qui parle en eux ne veut point non plus, nous donner d'enseignement d'ordre physique ou cosmique... C'est Léon XIII qui déclare formellement cela : *noluisse ista docere*. Donc, selon le chef de l'Eglise, Dieu n'a pas voulu enseigner et il n'a pas enseigné ces choses... En quelques lignes nous en allons trouver six ou sept raisons : — 1° Ces choses, selon saint Augustin, ne pouvaient en rien servir à notre salut : *nulli saluti profutura*. 2° Dieu n'explore pas directement la nature, comme il le ferait pour un enseignement : *potiusquam explorationem naturæ recta persequantur*. 3° S'il la décrit et en traite quelquefois, c'est d'une certaine manière métaphorique et imagée : *Quodam translationis modo*. 4° Il en parle comme le vulgaire des anciens temps : *sicut communis sermo per ea ferebat tempora*. 5° Il s'exprime comme on le fait très souvent aujourd'hui encore dans la conversation, en dehors de l'enseignement : *hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita*. 6° Il s'attache à l'apparence sensible des phénomènes : *ea secutus est quæ sensibiliter apparent*. 7° Il suit la coutume humaine et s'accommode à ses lecteurs : *ad eorum captum significavit humano more*. Evidemment, Messieurs, quand on fait cela, on ne veut pas enseigner, on ne veut pas révéler ; et si l'on ne veut pas, il n'y a point d'enseignement, point de révélation ».

503. Cette théorie qui restreint l'étendue de la révélation à une partie seulement des énoncés inspirés de l'Ecriture, ne se concilie pas avec la notion de l'inspiration que nous avons exposée (art. 84). D'après cette notion Dieu est en effet l'auteur de tout le contenu des livres inspirés ; il a révélé à l'Eglise qu'il en est l'auteur ; par con-

(1) Append. V, n. 21.
(2) *Revue de Lille*, janvier 1895, p. 235 et 236.

séquent tous les énoncés de l'Ecriture y ont été consignés sur son ordre et il a déclaré lui-même qu'ils y ont été mis par son commandement. Tous ces énoncés sont donc des affirmations faites par Dieu d'une manière surnaturelle au genre humain (329). Tous ces énoncés sont, en d'autres termes, des révélations. C'est ce que fait entendre le Concile du Vatican (1), lorsqu'il déclare que les livres saints ne sont pas inspirés, par cela seul qu'ils contiennent la révélation sans erreur (468).

D'ailleurs on a toujours regardé toutes les affirmations de l'Ecriture, comme appartenant au dépôt de la révélation. Si on a fait, à cet égard, des différences entre les passages des livres saints, ce sont celles que Léon XIII (490) indique, lorsqu'il établit qu'il ne saurait exister d'erreurs dans la Bible. On a distingué, comme Léon XIII, soit entre les énoncés bibliques et les locutions scripturaires qui par elles-mêmes ne constituent pas ces énoncés ; soit entre les textes qui appartenaient à l'autographe de l'écrivain sacré, et les textes qui ont pu s'y ajouter dans le cours des siècles ; soit enfin entre le sens certain de la Bible et les sens douteux et contestable. On a toujours proclamé non seulement que le sens certain des autographes des livres saints ne pouvait être inexact, mais encore qu'il appartenait à la révélation chrétienne. « On connaît, dit l'encyclique *Providentissimus* (2), on connaît les très graves documents des anciens. qui déclarent que le Dieu qui a parlé, d'abord par les prophètes, ensuite par lui-même, et après cela par les Apôtres, a aussi produit l'Ecriture qu'on appelle canonique (3) ; que celle-ci est formée d'oracles et d'enseignements divins (4) et de lettres, adressées par le Père céleste et transmises par les auteurs sacrés, au genre humain éloigné de sa patrie (5) ».

504. Il nous reste à examiner les arguments invoqués par M. le professeur Didiot en faveur de son sentiment.

(1) M. le professeur Didiot cherche à montrer (*Revue de Lille*, janvier 1895, p. 242, note) que le Concile du Vatican admettait aussi, qu'il y a des énoncés qui sont inspirés sans être révélés. Pour cela il cite ainsi ses enseignements du chapitre II, au sujet des livres saints : « Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo quod... *revelationem* sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto *inspirante* conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt ». Sans le remarquer, dans la coupure qu'il a fait au texte, il a omis un mot, qui établit que la pensée du Concile était tout à fait contraire à celle qu'il lui prête. Le Concile dit en effet : « Nec ideo *duntaxat* quod revelationem sine errore contineant ». Or ce mot *duntaxat* montre qu'un des éléments qui entre dans l'inspiration des livres saints, c'est précisément qu'ils renferment la révélation sans erreur (468).

(2) Append. V, n. 1.

(3) Saint Aug., *De civ. Dei*, XI, 3.

(4) Saint Clem. Rom., *I ad Cor.* 45 ; saint Polycarp. *ad Phil.* 7 ; saint Iren., *c. hær.*, II, 28, 2.

(5) Saint Chrys., *in Gen.*, hom. 2, 2 ; saint Aug., *in Ps.* XXX, serm. 2, 1 ; saint Greg. N., *ad Theod.*, ep. IV, 31.

Le premier (501) est une preuve de raison théologique. « Cela seul, dit-il, est objet de foi, qui est révélé. Cela seul est révélé, qui est enseigné par Dieu ». Jusque-là nous partageons sa manière de voir qui est la doctrine de l'Eglise. Mais nous cessons d'être d'accord avec le docte théologien, lorsqu'il distingue, dans l'Ecriture, entre des *enseignements*, qui seraient révélés, et de *simples paroles*, que Dieu inspirerait infailliblement, sans y renfermer aucune révélation.

Cette distinction est en effet dépourvue de fondement. Le savant auteur, ordinairement si net et si précis, ne lui en assigne pas lui-même ; car en quoi consiste la différence qu'il met entre les enseignements et les paroles de Dieu ?

Dieu enseignerait-il les mystères, tandis qu'il se contenterait de parler des données accessibles à la raison ? Non ; M. Didiot le reconnaît, la *révélation consignée dans l'Ecriture*, peut porter sur les vérités que la *raison démontre* et connaît par ses lumières naturelles. Dieu enseignerait-il ce qui se rapporte exclusivement au dogme et à la morale, tandis qu'il se contenterait de parler de choses qui touchent aux sciences ou à l'histoire ? Non ; M. Didiot le reconnaît encore, la révélation peut porter sur des données qui ne sont pas purement dogmatiques ou morales.

Quand donc Dieu enseignera-t-il et quand se contentera-t-il de parler ? Il enseignera, nous répond le vénérable auteur, lorsqu'il nous fera expressément connaître l'inconnu, ou qu'il nous fera mieux connaître le connu. Il n'enseignera pas, lorsqu'il se servira de la parole uniquement pour plaire, consoler, distraire, encourager, toucher le cœur, mouvoir la volonté par des accents d'affection, de sympathie, de compassion, de tendresse.

Mais ou bien l'éloquence et l'agrément des textes bibliques viendront de la forme et du style, ou bien ils viendront du fond et des choses. S'ils viennent de la forme et du style, ils devront d'ordinaire être attribués aux seuls auteurs sacrés. Comme d'ailleurs ils ne constitueront par eux-mêmes, aucun énoncé, aucune affirmation, la question de savoir s'ils sont ou non révélés ne se posera pas même. Aussi n'a-t-on jamais dit que le style des livres saints est révélé. Cependant on ne saurait parler avec éloquence sans rien exprimer. L'éloquence des Ecritures devra donc toujours revêtir quelque énoncé. Or nous prétendons que cet énoncé, consigné dans les livres saints par l'inspiration de Dieu, sera par le fait même révélé.

Si l'éloquence et l'agrément des Ecritures viennent en totalité ou en partie du fond et des choses, elles seront constituées par ce fond et par ces choses, c'est-à-dire par des énoncés. Ces énoncés diront quelque chose et ils auront Dieu pour auteur. Ils seront donc des affirmations de Dieu ; ils manifesteront donc l'inconnu ou feront

mieux connaître l'inconnu ; ce seront donc des enseignements divins ou des révélations. En d'autres termes, pour déterminer ce qui est révélé dans les livres inspirés, il y a lieu de distinguer le fond ou les énoncés, et le style ou la forme dont ces énoncés sont revêtus. Les énoncés sont tous révélés, le style ne l'est pas en lui-même, bien qu'il puisse l'être parfois, en tant qu'il est l'expression donnée par Dieu même aux énoncés divins.

Si M. le professeur Didiot entendait par enseignement, les énoncés de l'Ecriture, et par simple parole leur style, abstraction faite des énoncés, sa théorie serait une reproduction de la doctrine commune des théologiens, que nous avons exposée plus haut (465). Mais s'il fait entrer sous le qualificatif de simple parole, des énoncés inspirés par Dieu, il nous est impossible de lui accorder que ces énoncés ne sont pas révélés et qu'ils ne peuvent faire l'objet d'un acte de foi.

505. Appliquons ces observations aux exemples qu'il apporte lui-même. Y a-t-il enseignement divin et révélation, lorsque Dieu dit à son peuple par la bouche d'Isaïe : *Consolez-vous, Consolez-vous* ; lorsque Jésus dit à Marie-Madeleine : *Marie* ? — Oui, répondrons-nous sans hésiter, il y a enseignement, il y a révélation, quand on met ces paroles dans leur contexte. Isaïe annonce l'approche du Messie qui apporte le pardon et la délivrance (1). C'est le plus grand enseignement de l'Ancien Testament. Nous ne dirons pas que les expressions touchantes dont il se sert sont révélées ; mais ce qu'elles annoncent l'est assurément. Ce qui l'est aussi, c'est la miséricordieuse bonté de Dieu, auquel le prophète prête ces paroles : « Consolez-vous, mon peuple, consolez-vous, dit votre Dieu. Parlez au cœur de Jérusalem ; et assurez-la que ses maux sont finis, que ses iniquités sont pardonnées et qu'elle a reçu de la main du Seigneur le double de ses péchés. Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, rendez droits dans la solitude les sentiers de notre Dieu ». — Pour ce mot *Marie* (2), qui fait reconnaître à Madeleine Jésus ressuscité, il révèle à Madeleine que Jésus est vivant devant elle et qu'il a gardé pour elle tous ses sentiments d'autrefois. Il nous révèle les mêmes vérités par la plume de l'évangéliste, qui retrace cette scène attendrissante.

M. Didiot reconnaît que ces formules, dans lesquelles il refuse de voir une révélation, sont propres à exciter en nous des actes sur-

(1) Is. XL, 1. Consolamini, consolamini, popule meus, dicit Deus vester. Loquimini ad cor Jerusalem, et advocate eam : quoniam completa est malitia ejus, dimissa est iniquitas illius : suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis. Vox clamantis in deserto : Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri.

(2) Joan. XX, 15.

naturels (1). Mais s'il en est ainsi, ne faut-il pas qu'ils nous fassent, ou qu'ils nous rappellent un enseignement révélé? Qu'est-ce, en effet, qu'un sentiment et un acte surnaturel, sinon un acte motivé par une vérité de foi et par conséquent par une vérité révélée? Oui, l'Ecriture a été écrite pour nous émouvoir et nous toucher, mais l'émotion qu'elle excite est fondée sur les enseignements qu'elle revêt d'un style si éloquent.

Cette considération nous fera reconnaître des révélations, dans les textes sacrés, où apparaissent le moins les enseignements que Dieu nous donne. Telles sont les louanges que lui offre le psalmiste, telles sont les prières que lui adresse Jérémie. En inspirant ces morceaux, Dieu nous apprend à mettre en nos cœurs, les sentiments les plus propres à l'honorer et à le toucher.

L'Ecriture Sainte est donc pleine d'enseignements et de révélations. Il ne s'y rencontre pas une formule, qui ne contribue à les exprimer. Mais ces enseignements n'ont pas la forme abstraite et didactique d'un traité de théologie ; ils sont présentés, nous l'avons vu (489), d'une façon plus concrète. C'est pour cela même, qu'ils sont plus riches en instructions (473). Toutes ces instructions viennent de Dieu et tout ce qu'elles énoncent est révélé.

506. Le second argument que M. Didiot nous oppose, est tiré des déclarations de l'encyclique *Providentissimus*, au sujet de la manière dont les livres saints décrivent et exposent les phénomènes naturels (502). L'encyclique dit, en effet, que Dieu n'a pas voulu nous enseigner la nature intime de ces phénomènes ; que si la Bible parle de ces phénomènes, c'est dans un style métaphorique et avec les formules du langage courant. Le savant professeur en conclut que Dieu parle parfois dans l'Ecriture Sainte, de choses qu'il ne veut pas enseigner ni révéler.

Pour lui répondre, nous n'avons qu'à rappeler les observations que nous avons faites plus haut (491 et suiv.) sur le sens de ce passage de l'encyclique. Léon XIII distingue, en cet endroit, les énoncés de l'Ecriture, des formules qui les expriment. Il ne dit pas que les énoncés de l'Ecriture relatifs à l'existence des faits, ne sont pas affirmés par Dieu, ni révélés. Il expose seulement qu'on ne doit pas voir dans ces expressions métaphoriques et ces locutions courantes, employées par les auteurs sacrés, des enseignements sur la constitution intime des phénomènes ; attendu que ni Dieu, ni les auteurs sacrés ne donnaient ce sens à ces formules.

Il est donc vrai, d'après l'encyclique, non seulement que Dieu ne veut pas enseigner cette constitution intime de la nature, mais encore qu'il n'en a point parlé. Léon XIII n'énonce donc point en

(1) *Revue de Lille*, janvier 1895, p. 238.

cet endroit la distinction proposée par M. Didiot, entre ce qui serait enseigné et ce qui serait simplement dit par manière de conversation. Non ; le Souverain Pontife distingue entre ce que Dieu et les écrivains sacrés ont voulu affirmer, et ce qui était en dehors de leur pensée. C'est des énoncés scientifiques, qui étaient absolument en dehors de la pensée des écrivains sacrés, qu'il dit, que Dieu n'a pas voulu les enseigner, *noluit ista docere*. L'encyclique ainsi comprise est loin d'être favorable à la théorie de M. Didiot. Elle vient au contraire confirmer la doctrine que nous défendons ; car en disant que Dieu n'a pas voulu enseigner, *noluit ista docere*, les assertions que les écrivains sacrés ne voulaient pas exprimer, Léon XIII laisse entendre que Dieu a voulu enseigner les assertions qu'ils voulaient exprimer, par conséquent qu'il a enseigné et révélé tous les énoncés, que les écrivains sacrés avaient l'intention de consigner dans l'Ecriture.

Mais l'explication que M. Didiot donne à ce passage de l'encyclique, n'est-il pas aussi soutenable que la nôtre ? Non assurément. En effet dans ce passage, Léon XIII ne cherche pas à établir qu'il y a dans la Bible des énoncés infailliblement vrais, bien que non révélés ; ce qui serait la théorie du savant professeur de Lille. Il veut montrer que la Bible n'enseigne aucune erreur scientifique. Pour cela il rappelle que les écrivains sacrés n'ont pas entendu exprimer les erreurs qu'on leur impute. Les raisons qu'il en donne, c'est, d'une part, que ces erreurs se rapporteraient à la constitution intime des choses, que Dieu ne leur a pas commandé d'enseigner ; c'est, d'autre part, que les formules bibliques qui semblent exprimer ces erreurs, sont des métaphores et des expressions courantes, qui affirment simplement l'existence des phénomènes naturels. Ainsi l'encyclique suppose que les énoncés que Dieu n'a pas voulu enseigner et qui semblent formulés par les métaphores des livres saints, pourraient être des erreurs. Cela est absolument inconciliable avec l'interprétation de M. le professeur Didiot ; car suivant cette interprétation, ces énoncés que Dieu ne veut pas enseigner, auraient été mis intentionnellement dans le texte sacré, comme exprimant la pensée de Dieu. Ces énoncés seraient la *parole* de Dieu, ils seraient infailliblement vrais, ils seraient inspirés, bien que non révélés.

Il n'y a donc pas lieu de restreindre la révélation divine à une partie des affirmations inspirées de la Bible. Tout ce qui est énoncé dans la Bible est par conséquent non seulement inspiré, mais encore révélé.

507. En résumé, l'inspiration, l'inerrance et la révélation s'étendent à toute la Bible ; mais chacun de ces dons divins ne peut se trouver, que dans les parties qui le comportent.

L'inspiration est l'impulsion par laquelle Dieu fait écrire les écrivains sacrés : elle s'étend à tout : au fond et à la forme : au fond puisque c'est Dieu qui le fait consigner dans les livres sacrés ; à la forme, puisque c'est par ordre de Dieu que l'écrivain sacré en revêt les pensées divines ; mais l'influence de l'inspiration n'est point égale pour le fond et pour la forme : elle ne laisse aucune part à l'écrivain sacré, dans la détermination du fond, et c'est pour cela que le fond tout entier est révélé ; elle laisse au contraire une part très large à l'écrivain sacré dans la détermination du style : le secours donné par Dieu pour l'élaboration du style, est d'ordinaire une assistance, qui empêche simplement l'écrivain sacré de se tromper,

L'inerrance s'étend soit au fond qui est tout entier déterminé par Dieu, soit au style dont l'écrivain sacré revêt ce fond avec l'assistance divine.

La révélation se trouve dans le fond, c'est-à-dire dans les énoncés que les écrivains sacrés ont voulu exprimer. Il n'est aucun de ces énoncés qui ne leur ait été déterminé par Dieu. Ces énoncés appartiennent donc tous à la révélation chrétienne.

PARAGRAPHE IV. — **L'interprétation de la sainte Écriture.**

Traduction. — Mais parce que certains hommes exposent mal ce que le saint Concile de Trente a salutairement décrété touchant l'interprétation de la divine Écriture pour contenir les esprits indociles, renouvelant ce décret, nous déclarons qu'il exprime que sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut regarder comme véritable sens de la sainte Ecriture, celui qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures ; et que, par conséquent, il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Ecriture contrairement à ce sens, ou même contrairement au consentement unanime des Pères.

Sommaire. — Art. 89. — *Histoire et motifs du décret de Trente et de la déclaration du Concile du Vatican, sur l'interprétation de la sainte Ecriture.* — 508. Objet et division. — 509. Préparation et motifs du décret de Trente. — 510. Rédaction de ce décret. — 511. Une double erreur au sujet du sens du décret de Trente, décide les pères du Vatican à l'expliquer. Nature dogmatique et caractère positif du décret. — 512. Elaboration de la déclaration du Concile du Vatican. — 513. La ormule : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium.* — 514. Commentaire des décrets de Trente et du Vatican, par l'encyclique *Providentissimus.*

Art. 90. — *Interprétations obligatoires de l'Ecriture ; principe général.* — 515. Objet de cet article et des suivants. — 516. Pourquoi on est tenu de donner à l'Ecriture le sens reçu par l'Eglise. — 517. Infaillibilité de l'Eglise en cette matière. Caractère obligatoire de ces interprétations infaillibles. —

ART. 89. — *Histoire et motifs du décret de Trente et de la déclaration du Concile du Vatican sur l'interprétation de la sainte Écriture.*

508. Le quatrième paragraphe (1) du second chapitre de la constitution *Dei Filius* renouvelle et explique le décret porté au Concile de Trente, sur l'interprétation de la sainte Ecriture. Rappelons donc sommairement l'histoire de ce décret de Trente. Nous verrons ensuite pourquoi les Pères du Vatican le renouvelèrent. Nous dirons enfin comment ils s'arrêtèrent à la rédaction, que nous avons sous les yeux. Nous compléterons cet exposé historique par l'indication des enseignements que l'encyclique *Providentissimus* a ajoutés à ceux du Concile du Vatican.

509. Le décret de Trente sur l'interprétation de l'Ecriture, fait partie du décret *de editione et usu sacrorum librorum*, qui fut promulgué, à la quatrième session, le 8 avril 1546, en même temps que le décret *de Canonicis Scripturis*. Le 5 mars précédent, les Pères de la vénérable assemblée avaient chargé une commission d'étudier les abus relatifs à l'Ecriture (2). La commission signala, à la congrégation du 17 mars, quatre abus, avec les remèdes à y apporter. Le troisième abus se rapportait à l'interprétation des Livres saints. Voici ce que disait la commission :

« Le troisième abus, c'est que dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, sous prétexte que la parole de Dieu est facile, n'importe qui, sans autre appui que sa propre sagesse, pliant l'Ecriture à ses propres pensées, au lieu de rendre la pensée de l'Ecriture, l'interprète soit publiquement, soit en particulier, contre le sens qu'a toujours tenu jusqu'à ce jour et que tient encore notre sainte Mère l'Eglise et contre le consentement unanime des Pères. »

« Le remède, c'est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il ne soit permis à personne, en interprétant la sainte Ecriture, de se séparer, sous aucun prétexte, soit en public, soit en particulier, du sentiment de notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de décider de la véri-

(1) Quoniam vero, quæ sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus pravo exponuntur. Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari (*Constitutio Dei Filius*, cap. II).

(2) Massarello édité par Theiner, *Acta Concilii Tridentini*, t. I, p. 63.

table interprétation et du sens des saintes Écritures, ou même du consentement unanime des Pères (1) ».

On a cru que les Pères de Trente visaient ici le cardinal Cajetan. Au commencement de son commentaire sur la Genèse, qui avait été publié peu de temps auparavant, cet auteur avance, en effet, qu'on pourrait donner une interprétation nouvelle à un passage de l'Écriture sainte, quand même cette interprétation serait étrangère au torrent des docteurs, pourvu qu'elle fût conforme au texte sacré (2). Mais il nous semble résulter des actes authentiques du Concile (3), que ce n'est pas Cajetan que les Pères avaient en vue. A leurs yeux, l'abus signalé venait surtout de ce qu'on laissait expliquer la Bible par des ignorants. Cependant ils tombèrent facilement d'accord qu'on pouvait la laisser interpréter par tous les prêtres, même non gradués. Mais beaucoup auraient voulu que ce soin fût réservé aux seuls ecclésiastiques. Ils se divisèrent même en deux parts presque égales, sur la question de savoir s'il fallait défendre aux laïques d'écrire sur l'Écriture. Plusieurs Pères demandaient aussi qu'on portât des peines sévères contre ceux qui attribuent à l'Écriture un sens contraire à celui que l'Église admet ; car c'était, disaient-ils, une hérésie (4).

510. La même commission qui avait été chargée de signaler les abus, reçut la mission de rédiger le décret. Elle se contenta d'affirmer qu'on doit suivre le sentiment de l'Église, dans l'interprétation de l'Écriture. Elle ne changea donc rien aux règles anciennes, relatives aux personnes à qui cette interprétation appartient, ni aux peines encourues par les contrevenants. Sa rédaction reproduisait les termes de la note, où l'abus qu'on condamnait avait été signalé au concile. Cette rédaction ne souleva aucune objection. Après avoir été approuvé, à la congrégation générale du 7 avril 1546 (5), le dé-

(1) *Ibid.*, p. 65. Voir le texte latin des Actes, dans une note qui suit, n. 528.

(2) Transcrit par Melchior Cano qui le réfute, *de locis theologicis*, liv. VIII, ch. IV, dans le *Cursus Completus Theologiæ* de Migne, t. I, col. 477. — Cfr. Ubaldi, *Introductio in Scripturam Sacram*, t. III, p. 279 et 280, et Cornely, *Introductio in Utriusque Testamenti libros Sacros*, t. I, p. 501, n° 223, note 4.

(3) Sarpi, *Histoire du Concile de Trente*, livre II, traduction Le Courayer, n° 52, dit que le sentiment de Cajetan porta plusieurs Pères à se prononcer contre la doctrine du décret. Les *Acta genuina* du Concile ne laissent pas soupçonner qu'il ait été question de Cajetan, ni qu'aucun Père ait été opposé au principe du décret. Les Pères ne se divisèrent que sur les remèdes à opposer au mal. — Pallavicin, *Histoire du Concile de Trente*, liv. VI, ch. 18, cherche à établir que le sentiment de Cajetan n'a pas été frappé par le décret. Il prouve ensuite que ce décret ne faisait que confirmer la pratique constante de l'Eglise.

(4) Massarello, publié par Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, p. 79-83.

(5) *Ibid.*, p. 85 et 88.

cret fut promulgué solennellement, le lendemain, à la quatrième session du Concile (1).

Voici le texte de ce décret, tel qu'il fut promulgué :

« *En outre, afin de contenir les esprits insubordonnés, le saint* Concile décrète que, sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, personne n'ose, appuyé sur sa propre science, plier l'Écriture à ses propres sentiments et l'interpréter contrairement au sentiment qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, ou même contrairement au consentement unanime des Pères ; alors même que ces interprétations ne devraient jamais être publiées en aucun temps. Les contrevenants seront dénoncés par les ordinaires et punis des peines établies par le droit (2) ».

511. Le Concile du Vatican revint sur le décret de Trente, pour le renouveler, et pour en expliquer le sens. C'est qu'en effet il s'était produit au sujet du sens de ce décret, une double erreur, qu'il importait de faire cesser. Cette double erreur nous est indiquée, soit par une note (3) qui accompagnait le *schema* de la Commission prosynodale des théologiens, soit par le rapport (4) que Mgr Gasser présenta en congrégation générale, au nom de la Députation de la Foi.

« Dans ce paragraphe, dit Mgr Gasser, on renouvelle d'abord le décret de Trente, et ensuite on en définit (5) le sens avec plus de précision. Et pourquoi cela ? Pour proscrire deux erreurs. La première erreur prétend que le décret de Trente sur l'interprétation des saintes Écritures était purement disciplinaire (6). Nous frappons

(1) *Ibid.*, p. 89.

(2) Sess. IV, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*. Voir Append. IV.

(3) Document VI, note 9, II.

(4) Document XIV, § 4.

(5) Le premier *schema* portait: *declaramus* (Document VI, c. 3). Le second que Mgr Gasser explique ici, portait : *hanc ejus esse mentem definimus* (Document XVI). Après la discussion, la Députation de la Foi revint au mot *declaramus* (Document XVII), qui est resté dans la constitution. Le mot *declaramus* laisse mieux entendre, que le décret de Trente renfermait tout ce qui est marqué par le Concile du Vatican.

(6) *Solummodo disciplinare*. La note jointe au *schema* de la commission prosynodale disait : *puræ disciplinæ*. Elle ajoutait que les partisans de cette erreur pensaient, en conséquence, que le décret n'avait de la valeur qu'autant de temps, que dureraient les circonstances qui l'avaient fait porter. Suivant l'interprétation du Concile du Vatican, le décret de Trente a au contraire promulgué un principe doctrinal, dont on ne pourra jamais s'écarter, à savoir, qu'on doit suivre l'interprétation que l'Eglise donne à la sainte Ecriture. Il n'y a pas néanmoins d'erreur à admettre, avec Ubaldi (*Introductio in sacram Scripturam*, t. III, page 260), que le décret de Trente est disciplinaire, pourvu qu'on reconnaisse en même temps qu'il renferme une déclaration doctrinale. L'erreur visée, au Concile du Vatican, consiste en effet à dire, non que ce dé-

cette erreur, en renouvelant ce décret dans une constitution dogmatique, et en disant que le décret que nous renouvelons est le même que le Concile de Trente avait salutairement porté. En second lieu, nous définissons avec plus de précision le sens du décret de Trente, contre une autre erreur, qui consiste à distinguer entre l'interprétation dogmatique, que l'Église fait d'un texte de la Bible, et le dogme même qui, au sentiment de l'Église, se trouverait dans ce texte. Ceux qui font cette distinction prétendent, en effet, qu'un interprète catholique satisfait aux prescriptions du décret de Trente, alors même qu'il rejette l'interprétation dogmatique de l'Église catholique, pourvu qu'il ne rejette pas le dogme que l'Église regarde comme contenu dans un passage de la Bible. C'est pour proscrire cette erreur, que nous disons que, dans les choses de foi et de mœurs (1), on doit regarder comme le vrai sens de l'Écriture, celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église ».

C'est cette dernière erreur, que les Pères du Vatican avaient surtout en vue. Elle avait été imaginée, au commencement de ce siècle, par le docteur Jahn (2). Elle fut admise ensuite par un anonyme, qui publia à Leipsig, en 1822, une justification de Jahn, par Arigler (3) et par Lang (4). Suivant ces auteurs, ce que le décret de Trente appelait *sensus Ecclesiæ*, c'était la *doctrine de l'Eglise*, et non le sens donné à l'Ecriture par l'Eglise (5). D'après leurs principes, bien que l'Eglise entende de l'Extrême-Onction le texte de saint Jacques, V, 14 (6), il serait loisible de ne point donner ce sens à ce texte, pourvu qu'on reconnut que l'Extrême-Onction est un sacrement de la Nouvelle Loi (7).

Cependant le Concile de Trente avait suffisamment marqué qu'on doit regarder comme véritable, le sens donné par l'Eglise aux textes de l'Ecriture (8), puisqu'il avait déclaré que c'est à l'Eglise qu'il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Ecritures.

cret est disciplinaire, mais qu'il est *purement* disciplinaire : ce qui est bien différent.

(1) Les termes : *ad ædificationem doctrinæ christianæ pœnitentium*, qui suivent, dans le décret de Trente, les mots : *in rebus fidei et morum*, se trouvaient dans le *schema* de la commission prosynodale ; mais ils avaient été supprimés dans le *schema* de la Députation de la Foi, que Mgr Gasser explique ici. Ils furent rétablis par cette députation, à la suite de la discussion de ce *schema*, et sont restés dans la constitution.

(2) *Introductio in libros V. T.*, p. 1, § 91.

(3) *Hermeneut. Bibl. gen.*, Vienne, 1813, p. 31-34.

(4) *Patrologie*, Bude, 1859, p. 279.

(5) V. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, th. XIV, vol. III, p. 274.

(6) Voir le Concile de Trente, sess. XIV *de Extrema Unctione*, cap. 1 et can. 1.

(7) Note jointe au premier *schema*, Document VI, note 9.

(8) Note jointe au *schema* de la Députation de la Foi. Document VII, cap. II, § 4.

D'ailleurs la Profession de Foi de Pie IV, *rédigée conformément aux* décrets de Trente, impose d'admettre l'interprétation que l'Eglise fait de l'Ecriture, puisqu'elle porte : « Sacram Scripturam *juxta eum sensum* quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Sanctarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam nisi *juxta unanimem consensum Patrum* accipiam et interpretabor ».

512. Le but principal des Pères du Vatican était donc d'affirmer le caractère positif de la règle d'interprétation de l'Ecriture, que le *Concile de Trente avait rappelée sous une forme négative*, en défendant d'interpréter les textes sacrés, contrairement au sens que leur attribuent l'Eglise ou le consentement unanime des Pères. Mais y avait-il lieu, pour le Concile du Vatican, de mentionner expressément le consentement unanime des Pères, à côté du sentiment de l'Eglise ? La Commission prosynodale le pensa et elle rédigea son *schema* en ces termes : « Nous déclarons qu'on doit admettre le sens dont il sera certain, qu'il a été affirmé ou défini par l'Eglise, qui est la gardienne et l'interprète infaillible de la parole de Dieu, ou par le consentement unanime des Pères (1) ».

Cette mention du consentement unanime de Pères parmi les règles positives et souveraines d'interprétation, fut combattue soit dans les congrégations générales, soit dans le sein de la Députation de la foi. Quelques évêques croyaient qu'elle ajoutait une restriction nouvelle et regrettable à la liberté des exégètes catholiques. D'autres craignaient que cette mention n'érigeât, à côté et à l'encontre du tribunal infaillible de l'Eglise, un second tribunal tout à fait privé, celui de chaque individu, qui, à l'exemple des jansénistes, invoquerait en sa faveur le sentiment des Pères, pour échapper aux jugements de l'Eglise et rejeter ses interprétations (2).

La Députation de la Foi supprima donc cette mention, dans le premier *schema* qu'elle proposa. Celui-ci portait simplement, qu'on doit regarder comme le vrai sens de l'Ecriture, celui que l'Eglise a tenu et tient (3).

Mais cette suppression suscita, à son tour, des réclamations nombreuses. En omettant de reproduire l'affirmation du Concile de Trente, sur l'autorité des saints Pères, disait-on, la constitution *Dei Filius* semblerait l'annuler ; et pourtant le consentement unanime

(1) Document VI. c. 3. Le *schema* rédigé ensuite par Mgr Martin, évêque de Paderborn (Document XV) portait : « Is pro vero Scripturæ sensu habendus sit quem tenuit et tenet S. Mater Ecclesia, aut quem SS. Patrum consensus unanimis attestatur ». Plusieurs membres de la Députation de la Foi demandèrent la suppression de ces derniers mots. Document XXVII, tome II, séance 25.

(2) Voir le rapport fait sur ce passage par Mgr Gasser. Document XIV, § 4.

(3) Document XVI.

des Pères est un signe infaillible du sentiment de l'Eglise (1). Plusieurs amendements furent donc proposés. Les uns demandaient qu'on reprit le texte du premier *schema*, malgré les inconvénients qu'on avait signalés ; les autres voulaient qu'on reproduisit simplement le décret de Trente, sans remarquer qu'il y fallait ajouter quelque chose, pour affirmer le caractère positif de ce décret.

Afin d'éviter tous ces inconvénients, la Députation de la Foi (2) avait adopté, dans sa dix-neuvième séance (31 mars), une rédaction, qui, à l'affirmation de l'obligation positive de suivre le sentiment de l'Église, ajoutait la défense négative d'aller contre le consentement unanime des Pères. Mais, à sa séance suivante (3 avril), la Députation se rallia à une autre formule. Après avoir affirmé le caractère positif de la règle posée par le décret de Trente, cette formule reproduisait, sous forme de conclusion et de défense, la double mention de l'Église et des Pères qui se trouve dans ce décret.

Ce fut cette formule qui fut proposée au Concile, par Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi (3). Il fit remarquer que la première partie de cette rédaction, mettait fin à l'erreur de Jahn, qu'on se proposait de condamner, et que la seconde reproduisait le décret de Trente sous sa forme négative et sans aucune suppression : ce qui paraissait donner satisfaction à tous les désirs des évêques assemblés au Vatican. Cette rédaction fut adoptée par le concile : c'est celle du texte de notre constitution.

513. Outre les points que nous avons signalés, il n'en reste qu'un, qui souleva quelque difficulté. C'est le maintien des mots : *In rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* (4). Ils sont empruntés au décret de Trente et se trouvaient dans le *schema* de la commission prosynodale. La Délégation de la Foi en retrancha la fin ; dans le *schema*, qu'elle proposa, à son tour, elle maintint donc seulement les mots : *in rebus fidei et morum*. Quelques pères en demandèrent (5) la suppression. Mais Mgr Gasser les fit maintenir par des raisons que nous étudierons (6). Finalement on crut que le mieux serait de garder intégralement la formule de Trente, telle que nous la retrouvons dans le texte définitivement voté par le Concile du Vatican.

514. Telle est l'histoire de la déclaration de la constitution *Dei Filius*, sur l'interprétation de l'Écriture. Mais cette histoire serait incomplète, si nous n'ajoutions un mot du commentaire, que Léon XIII a fait de cette déclaration, dans son encyclique *Providen-*

(1) Document XIII, amendement 41. Voir aussi l'amendement 38.
(2) Document XXVII, tome II.
(3) Document XIV.
(4) Document XIII ; amendements 37 et 60.
(5) Art. 90-92.
(6) Append. V, n. 16.

tissimus. Après avoir rappelé la règle posée par les pères du Vatican, de donner à l'Écriture le sens admis par l'Église, il montre que cette règle ne nuira pas aux progrès de l'exégèse. Il déclare ensuite que le sens admis par l'Église, se trouvera affirmé, soit par ses jugements solennels, soit par son magistère ordinaire. Il détermine enfin comment la véritable signification des textes sacrés pourra se reconnaître, d'après les principes de la théologie, d'après les enseignements des pères et d'après les écrits des autres exégètes catholiques. Ces précieux développements nous aideront à bien comprendre les enseignements du Concile du Vatican.

Art. 90. — *Interprétations obligatoires de l'Ecriture : Principe général.*

515. Nous avons vu dans notre précédent article, qu'en renouvelant le décret de Trente sur l'interprétation de l'Ecriture sainte, le Concile du Vatican a mis hors de toute contestation, la nature dogmatique et le caractère positif et prescriptif de ce décret. C'est donc un principe de la doctrine chrétienne, que l'Ecriture sainte a le sens, que l'Eglise lui a attribué ou lui attribue. Nous allons étudier ce principe d'une façon générale, dans le présent article. Nous examinerons dans les deux articles suivants, d'après le texte de notre Concile, sur quel objet portent et quelles formes revêtent les interprétations obligatoires de l'Ecriture dont il est ici question.

516. Envisageons d'abord le principe d'une manière générale. La raison de ce principe est exprimée dans notre constitution, comme elle l'était dans le décret de Trente. Cette raison, c'est qu'il appartient à l'Eglise de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures, *cujus est judicare de vero sensu et de interpretatione Scripturarum sanctarum* : de leur *vrai sens*, c'est-à-dire de la pensée divine qui y est exprimée en vertu de leur inspiration ; de leur *interprétation*, c'est-à-dire des sens que les exégètes donnent aux Ecritures. Ce droit spécial de l'Eglise n'est, du reste, qu'une application du droit général, que son divin fondateur lui a conféré d'enseigner les vérités révélées, de les expliquer et de les défendre de toute altération. L'Ecriture inspirée est, en effet, aussi bien que la Tradition, une des sources de la révélation chrétienne. Il n'est donc pas étonnant, que les Conciles de Trente et du Vatican aient affirmé, sans réserve, ni restriction, le droit qui appartient à l'Eglise de juger du vrai sens de l'Ecriture. Nous croyons même qu'aucun théologien catholique de quelque valeur, n'a jamais contesté ce droit.

517. Mais Jésus-Christ ne s'est pas contenté de conférer à l'Eglise le droit de déclarer le sens de l'Ecriture ; il lui a promis en même

temps l'infaillibilité pour ses déclarations. Or, du moment que l'interprétation donnée par l'Église à un texte particulier ou à un ensemble de textes de l'Ecriture est infaillible, il est clair que cette interprétation est la vraie, et par conséquent que tout fidèle doit l'accepter comme vraie. C'est pour cela que le décret de Trente n'était pas un décret purement disciplinaire, ni une défense purement négative. L'obligation d'admettre l'interprétation que l'Église fait de l'Ecriture, est, en effet, fondée, *non pas sur une loi purement ecclésiastique* qu'il dépendrait de l'Église d'abroger, mais sur une promesse de Jésus-Christ qui aura toujours son accomplissement. Cette obligation impose le devoir, non seulement de ne point contredire les déclarations infaillibles de l'Église, mais encore de leur donner son assentiment. C'est pourquoi aussi, suivant nos deux Conciles, les interprétations que l'Église a faites autrefois de l'Écriture, s'imposent à notre adhésion, au même titre que les interprétations qu'elle en fait aujourd'hui, *is pro vero sensu habendus est quem* TENUIT *ac* TENET *sancta Mater Ecclesia* (1).

Il est clair d'ailleurs qu'il s'agit des interprétations, qu'elle regarde et présente comme obligatoires. On ne saurait en effet être tenu d'adopter une explication de l'Écriture, que l'Église considérerait comme libre ; et, d'autre part, cette explication ne remplirait pas les conditions requises pour un enseignement infaillible.

518. Mais si l'Église est infaillible pour interpréter l'Écriture, d'où vient qu'à la suite du Concile de Trente, le Concile du Vatican n'impose d'accepter ses interprétations, que *dans les choses de foi et de mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* ? Cette difficulté a beaucoup exercé les auteurs. Cependant elle comporte des solutions très simples.

En vertu des principes que nous venons de rappeler, les interprétations que l'Église donne à l'Écriture s'imposent comme vraies, lorsqu'elles sont infaillibles. Or ces interprétations sont infaillibles, quand elles remplissent les conditions requises pour l'infaillibilité des enseignements de l'Église ; et l'une de ces conditions, c'est que ces enseignements portent sur une doctrine concernant la foi et les mœurs, qui doit être tenue par toute l'Église. Cette condition est, en effet, exigée expressément pour l'infaillibilité du Pape, et pour l'infaillibilité de l'Église, dans la définition de l'infaillibilité pontificale, promulguée par le Concile du Vatican. « C'est un dogme di-

(1) Nous ne connaissons aucun auteur qui ait avancé qu'il faut que l'Église ait toujours imposé une interprétation de l'Écriture, pour que cette interprétation soit infaillible et s'impose comme obligatoire. Ce serait, en effet, nier que l'Église puisse trancher aucune controverse, au sujet du sens de l'Écriture.

vinement révélé, dit cette définition, que le Pontife romain..., lorsqu'il définit qu'une *doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue* par l'Église universelle, jouit de cette infaillibilité, dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue, *en définissant la doctrine touchant la foi ou les mœurs : divinitus revelatum dogma esse definimus Romanum Pontificem, cum... doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit,.... ea infaillibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit* ».

Pour que les interprétations que l'Église fait de l'Écriture sainte s'imposent à nous, comme infailliblement vraies, il faut donc que ce soient des interprétations touchant la foi ou les mœurs, qui doivent être tenues par toute l'Église. Cela posé, il convenait que notre décret mentionnât cette condition, pour déterminer les cas, où ces interprétations s'imposent à notre pleine adhésion. Cette mention, notre décret l'a-t-il faite ? Oui, et il l'a faite précisément dans cette formule qu'on nous objecte : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu habendus sit quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia.*

519. Cette addition aurait pu restreindre l'obligation imposée par les décrets de Trente et du Vatican, à une partie seulement des interprétations infaillibles de l'Eglise, par exemple aux interprétations de foi catholique. Mais il n'en est rien. Nous en avons pour preuve la similitude frappante de la condition formulée dans notre décret, avec la condition formulée dans la définition de l'infaillibilité pontificale, par rapport à l'objet de cette infaillibilité.

Dans la définition de l'infaillibilité pontificale, cette condition est en effet indiquée par les mots : *doctrinam de fide vel moribus tenendam* que nous retrouvons dans notre décret. Or dans cette définition, ces mots signifient : une doctrine se rapportant à la foi ou aux mœurs, c'est-à-dire aux vérités qui font partie de la révélation chrétienne ou la concernent. En effet, la révélation chrétienne embrasse les vérités que nous devons croire et les préceptes que nous devons pratiquer ; mais, tous les théologiens s'accordent à le reconnaître, l'Église et le pape sont infaillibles, non seulement sur les vérités formellement révélées, mais encore sur toutes les questions qui sont en connexité avec ces vérités, que ces questions soient philosophiques, morales ou historiques. Ce n'est pas que ces questions appartiennent, par elles-mêmes, au domaine de l'Église ; non ; mais elles rentrent indirectement dans ce domaine ; car, en chargeant le pape et les évêques d'enseigner infailliblement les vérités révélées, Jésus-Christ les a chargés aussi, et par le fait même, de trancher infailliblement toutes les questions, dont la solution serait nécessaire pour l'enseignement et la défense de ces vérités révélées. Dans

la définition de l'infaillibilité pontificale, cette formule : *doctrinam de fide vel moribus*, devait donc s'appliquer non seulement aux vérités révélées, mais encore à toutes les autres vérités en connexité avec elles. Il en est en effet ainsi. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer la valeur des termes de cette formule. Ce qu'ils présentent comme objet de l'infaillibilité, ce n'est pas la *révélation, revelationem,* sur la foi ou les mœurs, mais la *doctrine, doctrinam.* Ce n'est pas non plus ce qui doit être cru, de foi catholique ou divine, par toute l'Église, *credendam* ; mais ce qui doit être admis, ce qui doit être tenu par toute l'Église, *ab universa Ecclesia tenendam.* L'objet de l'infaillibilité du pape et de l'Église, c'est donc, d'après cette formule, toute la doctrine chrétienne enseignée dans l'Église, c'est-à-dire les éléments de cette doctrine qui se déduisent des vérités révélées ou servent à les défendre et à les expliquer, aussi bien que ces vérités elles-mêmes.

520. Or, comme nous l'avons remarqué plus haut, nos décrets de Trente et du Vatican marquent l'objet des interprétations obligatoires de l'Écriture, en se servant de la même formule, que la définition de l'infaillibilité pontificale. Ils y font, il est vrai, quelques additions ; mais ces additions ne changent pas le sens de la formule : *doctrinam de fide vel moribus tenendam* ; elles le corroborent plutôt. Voyons en effet comment s'expriment ces décrets. Ils déclarent qu'il faut regarder comme sens véritable de l'Écriture, non pas seulement celui que l'Église croit, *credit*, comme de foi catholique ou comme révélé, mais celui qu'elle tient, *tenet,* ou admet comme certain, *is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus est, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia.* Ils ne disent pas que cette obligation existe, dans les choses de foi et de mœurs qui *constituent la révélation* chrétienne, *revelationem christianam constituentium,* ce qui restreindrait l'objet des interprétations obligatoires aux vérités révélées. Mais ils disent que cette obligation existe dans les choses de foi et de mœurs *qui appartiennent* d'une manière quelconque, *pertinentium,* non pas seulement à la révélation, mais à la *doctrine chrétienne doctrinæ christianæ* ; non pas seulement à l'essence de cette doctrine, mais aux éléments qui peuvent servir à l'*édifier* et à la construire, *ad ædificationem,* comme le ciment sert à la construction d'un édifice : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium.* Ainsi se trouve marqué, à trois reprises, ce qu'un seul de ces trois termes : *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium,* aurait suffi à montrer, savoir : que l'interprétation donnée par l'Eglise à l'Ecriture est obligatoire, non seulement pour ce qui est révélé, mais encore pour ce qui touche à la révélation et rentre dans la doctrine chrétienne.

Concluons que ces termes : *in rebus fidei et morum ad ædificationem*

doctrinæ christianæ pertinentium, ont, dans nos décrets sur l'interprétation de la sainte Écriture, le même sens que les termes *doctrinam de fide vel moribus* dans la définition de l'infaillibilité pontificale.

Et qu'on ne dise pas que le Concile du Vatican n'a pas voulu *trancher ici la question de savoir si l'Eglise est infaillible, non seulement dans les définitions de foi catholique*, mais encore dans ses autres déclarations. Il ne dit rien en effet de cette question. Il se contente de poser un principe général, sans entrer dans le détail de ses applications. Ce principe, c'est que l'on doit recevoir toutes les interprétations de l'Ecriture adoptées par l'Eglise. Nous avons montré que ce principe impose d'admettre toutes les interprétations de l'Eglise qui sont infailliblement vraies, et que cette infaillibilité est liée à cette obligation. Mais le Concile ne fait pas lui-même ces observations, *au sujet de l'infaillibilité de l'Eglise et de ses interprétations* scripturaires. Il dit donc encore bien moins que l'Eglise est infaillible, en dehors des définitions de foi catholique.

Seulement il marque clairement que les interprétations données par l'Eglise à l'Ecriture, sont obligatoires, quand elles remplissent les conditions requises pour l'infaillibilité. et cela. non seulement quand elles sont de foi catholique. mais encore lorsqu'elles rentrent à un autre titre dans la doctrine chrétienne.

Plusieurs auteurs ont expliqué autrement cette formule : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Ils y ont cherché l'indication de caractères qui ne se trouvent que dans une partie des textes sacrés. Ils étaient persuadés, en effet, que les décrets du Concile de Trente et du Concile du Vatican. restreignaient à certains textes de l'Ecriture l'obligation d'admettre le sens adopté par l'Eglise, et que cette formule n'avait été introduite dans les décrets que pour indiquer ces textes. L'article qui suit établira que c'est borner beaucoup trop l'objet des décrets.

ART. 91. — *Interprétations obligatoires de l'Ecriture : Leur objet.*

521. L'objet des interprétations que les décrets de Trente et du Vatican présentent comme obligatoires, est déterminé par ces termes : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Nous avons indiqué dans notre dernier article le sens général de cette formule. En la rapprochant de celle qui marque l'objet de l'infaillibilité de l'Eglise et du pape, dans la définition de l'infaillibilité pontificale, nous avons établi que l'objet des interprétations obligatoires de l'Ecriture, est le même que celui de l'infaillibilité de l'Eglise. Précisant ensuite davantage, nous avons

reconnu que cet objet s'étend, non seulement aux dogmes de foi catholique, non seulement aux vérités révélées, mais encore à toutes les matières connexes qui entrent dans la doctrine chrétienne. Nous n'avons pas approfondi davantage la question, parce que nous y reviendrons plus tard, en étudiant la définition de l'infaillibilité pontificale. D'ailleurs c'est déjà beaucoup, d'être en possession de ce principe général : Nous devons admettre le sens de l'Ecriture admis par l'Eglise sur les matières qui rentrent dans la doctrine chrétienne, et qu'elle enseigne infailliblement.

522. Mais une autre question se pose : à quoi les Conciles de Trente et du Vatican, entendaient-ils appliquer cette restriction : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*? Est-ce aux *textes de l'Ecriture*, dont les uns exprimeraient, et les autres n'exprimeraient pas des vérités dogmatiques et morales qui appartiennent à la doctrine chrétienne? Est-ce aux *interprétations* qui sont données de ces textes et qui peuvent être, non seulement dogmatiques et morales, mais historiques, scientifiques, ethnographiques, etc. Est-ce enfin aux *textes* et aux *interprétations*? Telle est la question que nous allons essayer de résoudre.

Pour en comprendre la portée, remarquons qu'on peut donner d'un même passage de la Bible, des interprétations qui seront doctrinales, et des interprétations qui ne le seront point. Les interprétations doctrinales sont celles qui font ressortir les énoncés révélés et la doctrine religieuse, exprimés par un passage. Les interprétations non doctrinales sont celles qui font ressortir d'autres éléments, exprimés ou supposés par un passage des livres saints.

Un même passage peut être l'objet d'une interprétation purement doctrinale, ou d'une interprétation dans laquelle on ne donnera aucune place à la doctrine révélée. Ainsi nous lisons la généalogie de Jésus-Christ, au commencement des évangiles de saint Mathieu et de saint Luc. Si on commente cette généalogie, en faisant ressortir que Jésus-Christ est véritablement homme, puisqu'il descend d'Adam, et qu'il est le Messie, puisqu'il descend d'Abraham, de Jacob et de David, on en donnera une interprétation doctrinale ; car cette interprétation mettra en lumière des points de la doctrine chrétienne énoncés dans ce passage. Si au contraire on cherche dans cette généalogie l'âge du monde, le nombre précis des ancêtres que Jésus-Christ a eus, la date où chacun d'eux a vécu, on donnera de cette généalogie une interprétation qui ne sera pas doctrinale ; car ces points de chronologie n'appartiennent pas à la doctrine chrétienne et ne rentrent pas dans les énoncés qui font partie de la révélation.

Il n'est donc pas impossible qu'on fasse un commentaire purement historique d'un texte dogmatique. Il est possible aussi qu'on fasse un commentaire doctrinal d'un passage qui ne l'est pas par

lui-même ; car, nous l'avons montré, si tous les textes de la Bible tendent à énoncer les vérités inspirées de Dieu aux écrivains sacrés, certains textes ne les énoncent point par eux-mêmes (498).

A plus forte raison une interprétation des livres sacrés pourrait-elle être, ou ne pas être doctrinale, si elle porte. non plus sur un passage, mais sur un ensemble de passages, ou même sur la totalité des textes de la Bible. Quand les Saints Pères démontraient la consubstantialité du Verbe avec le Père, ou la maternité divine de la Sainte Vierge, en scrutant et comparant toutes les paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui supposent, insinuent ou énoncent ces dogmes, ils établissaient un sens doctrinal de l'Ecriture. Quand les auteurs modernes déterminent par les textes sacrés, quelles étaient les opinions courantes chez les juifs en astronomie ou en cosmographie, ils interprètent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'une manière qui n'a rien de doctrinal.

Si l'on applique la restriction faite par les décrets de Trente et du Vatican : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, si l'on applique cette restriction, disons-nous, aux interprétations, et non aux textes de l'Ecriture, ces décrets imposeront l'obligation d'admettre toutes les interprétations doctrinales données par l'Eglise à la sainte Ecriture, et celles-là seulement.

Si l'on applique au contraire cette restriction aux textes bibliques eux-mêmes, cette obligation sera imposée par nos Conciles, alors seulement qu'il s'agira de textes qui énoncent la doctrine chrétienne.

523. Après avoir ainsi posé l'état de la question, essayons de la résoudre. Nous résumerons notre pensée dans les propositions suivantes :

1° La restriction formulée dans les décrets de Trente et du Vatican en ces termes : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, ne s'applique pas directement aux textes de l'Ecriture ; elle ne distingue donc point entre des énoncés scripturaires qui regarderaient la foi et les mœurs, et d'autres énoncés scripturaires qui ne regarderaient ni la foi ni les mœurs ;

2° Cette restriction s'applique directement aux interprétations données par l'Eglise à la Sainte Ecriture ; elle distingue donc entre les interprétations doctrinales que l'Église impose, et les interprétations non doctrinales au sujet desquelles elle ne se prononce point ;

3° Cette restriction s'appliquant directement aux interprétations de l'Eglise, s'applique indirectement aux textes interprétés ; puisque ces textes ont le sens que leur attribue l'Eglise.

Etablissons chacune de ces propositions.

524. Nous disons d'abord que cette restriction formulée dans nos décrets conciliaires, ne s'applique pas directement aux textes de

l'Ecriture, et qu'elle ne distingue pas entre des énoncés scripturaires qui regarderaient la foi et les mœurs. et d'autres qui ne les regarderaient point.

Remarquons d'abord pourquoi nous confondons dans cette proposition, les *textes* et les *énoncés* scripturaires. Nous avons distingué plus haut ces textes et ces énoncés. Nous avons admis, en effet, qu'il est des textes scripturaires qui expriment par eux-mêmes, et d'autres qui n'expriment point par eux-mêmes un sens complet, ou un énoncé voulu par les écrivains bibliques (498). Cette distinction avait sa raison d'être. dans la question de l'étendue des effets de l'inspiration ; mais elle ne saurait plus s'appliquer à l'objet des interprétations obligatoires, dont parlent les décrets de Trente et du Vatican. Il s'agit en effet dans ces décrets, du sens de l'Ecriture, par conséquent du sens qu'ont exprimé les écrivains sacrés sous l'inspiration divine. Or, ce sens ne peut se trouver que dans les textes qui expriment des énoncés. Dans la discussion qui va suivre, il s'agira donc uniquement des textes de la Bible, qui offrent un sens que les écrivains sacrés ont voulu énoncer. La question est de savoir si les décrets de nos deux Conciles appliquent la restriction : *in rebus fidei et morum*, à ces textes.

525. Cette question a été négligée par la plupart des anciens auteurs. Mgr Crets (1) est peut-être le premier, qui ait formulé avec quelques détails la doctrine que nous proposons. Le savant religieux ne dit point que personne ait eu un sentiment différent. Cependant plusieurs théologiens et exégètes d'une grande autorité, ont soutenu de nos jours. que la restriction de nos décrets : *in rebus fidei et morum*, s'applique aux textes inspirés. Ils ont admis par conséquent qu'en vertu de ces décrets, on est tenu de donner à l'Ecriture le sens que l'Eglise lui donne, dans les textes dogmatiques ou moraux, mais non dans les textes historiques. Citons Patrizzi (2), Ubaldi (3), Franzelin (4), Corluy (5), et Trochon (6).

Nous croyons cependant que ces savants auteurs n'auraient pas maintenu ce qu'il y a d'absolu, dans certaines de leurs affirmations. si notre opinion avait été formulée, à l'encontre de la leur. Ce qui nous donne lieu de le penser, ce sont les adoucissements apportés à ce sentiment par le R. P. Corluy, celui de ces écrivains qui avait traité la question avec le plus de développement. Ayant lu

(1) *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886, p. 326 et 327.
(2) Patrizzi, *Institutio de Interpretatione Bibliorum*, 2e édition, n. 102 à 108.
(3) Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, vol. III, p. 259.
(4) Franzelin, *de Tradit. et Scriptur.*, 2e édit., p. 223.
(5) Corluy, *L'interprétation de la Sainte Ecriture*, dans *la Controverse et le contemporain* de juillet 1885, p. 430.
(6) Trochon, *La Sainte Bible, Introduction générale*, t. I, p. 519.

dans le journal *Le Prêtre* (1), deux articles où nous établissions sommairement la doctrine que nous défendons ici, il nous fit l'honneur de la combattre dans le même journal (2). Nous lui répliquâmes dans la *Science catholique* (3) et il voulut bien nous répondre encore (4). Or, dans cette réponse, le savant religieux nous accorda à peu près tout ce que nous avions avancé (5).

526. Quel qu'ait été le fond de la pensée des autres écrivains, que nous avons cités, avec le P. Corluy, parmi les adversaires de notre première proposition, il ne sera pas inutile de la démontrer. Nous prétendons donc que les décrets de Trente et du Vatican, qui nous imposent de donner à l'Ecriture le sens adopté par l'Eglise, n'appliquent pas directement aux textes sacrés la restriction : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Nous en trouverons la preuve dans le texte même de nos décrets, dans les délibérations des Conciles qui les promulguèrent, enfin dans des arguments empruntés à la théologie et à la tradition.

527. Le sens d'un décret est celui qui ressort de l'ensemble des affirmations, qui y sont formulées, et de la manière dont elles sont exprimées. Or, dans nos décrets, rien ne laisse entendre que la condition : *in rebus fidei et morum*, s'applique aux textes mêmes de l'Ecriture : les termes et les tournures employés tendent à montrer au contraire qu'elle s'applique aux interprétations données par l'Eglise.

Les décrets ne disent pas en effet : dans les textes, *in locis, in textibus* ; ils portent : dans les matières relatives à la foi et aux mœurs, *in rebus fidei et morum*. Ils ne donnent pas même lieu de supposer qu'il s'agit d'interprétations de passages déterminés. Ils parlent au contraire du sens de l'Ecriture : *sensus Scripturæ sacræ*. Or le sens de l'Ecriture, ce n'est pas seulement le sens de tel ou tel endroit, c'est aussi le sens qui résulte de l'ensemble des enseignements bibliques et du rapprochement des textes.

La place donnée dans les deux décrets à la restriction : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, se concilie d'ailleurs très bien avec notre explication.

Le décret de Trente intercale ces mots dans la défense qu'il fait.

(1) *Le Prêtre*, du 12 et du 26 janvier 1893.
(2) *Le Prêtre*, du 16 février 1893.
(3) *Science catholique*, du 15 avril 1893.
(4) *Science catholique*, du 15 mai 1893.
(5) Il nous a accordé que la distinction : *in rebus fidei et morum*, regarde directement les interprétations données au texte biblique. Seulement il a persisté à penser qu'il est des endroits de l'Ecriture, qui ne sont point susceptibles d'une interprétation ayant trait à la foi ou aux mœurs. Nous ne partageons pas cette dernière manière de voir, s'il s'agit d'endroits contenant un énoncé biblique. Mais cette question n'est point celle que nous examinons en ce moment. Nous l'avons étudiée aux articles 86, 87 et 88.

de s'appuyer sur sa propre sagesse pour plier l'Ecriture à ses propres sentiments, et la phrase principale, dont ce passage n'est qu'un préambule, proscrit les interprétations de l'Ecriture contraires aux interprétations de l'Eglise. On le voit, toute la rédaction appelle l'attention des lecteurs sur les fausses interprétations données à l'Ecriture et sur les interprétations admises par l'Eglise. Il y a donc lieu de penser que les termes : *in rebus fidei et morum*, se rapportent aux interprétations, et non à l'Ecriture.

La rédaction du décret du Vatican est encore plus favorable à notre thèse. La phrase où nous lisons ces mots : *in rebus fidei et morum*, a pour sujet, non pas l'Ecriture qui paraît au second plan, mais le sens de l'Ecriture, c'est-à-dire (suivant le contexte) l'interprétation qui lui est donnée : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus est, quem tenuit*... Or les règles de la construction demandent que le membre de phrase : *in rebus fidei et morum*, se rapporte à ce qui est mis au premier plan, par conséquent à *sensus*, et non à *Scriptura*.

Ces inductions sont confirmées par deux autres membres de phrases, qui sont reproduits par les deux Conciles. Le premier est l'apposition : *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, qui suit les mots : *in rebus fidei et morum*. Les matières de foi et de mœurs sont, d'après cette apposition, celles qui entrent dans l'édifice, dans la construction de la doctrine chrétienne. Or qu'est-ce qui entre dans cette construction ? Sont-ce les textes mêmes de l'Ecriture ? Non ; ces textes sont la carrière d'où les matériaux sont tirés ; ils constituent un simple lien théologique. Ce qui entre dans la construction de la doctrine chrétienne : ce sont les enseignements de l'Eglise sur la révélation et sur ce qui se rapporte à la révélation. Non que l'Eglise crée les dogmes révélés ; elle ne crée pas plus le dogme, que les maçons et les architectes ne créent les moellons ; elle tire les dogmes de l'Ecriture Sainte et de la tradition ; mais elle les en tire pour les tailler, les ajuster et pour les faire entrer dans l'édifice de la doctrine chrétienne. Les matières de foi et de mœurs qui entrent dans la construction de la doctrine chrétienne, ce ne sont donc pas des textes bruts de l'Ecriture ; ce sont les interprétations données à ces textes. Par conséquent la clause de nos décrets : *in rebus fidei et morum*, se rapporte aux *interprétations* de l'Ecriture, et non à l'*Ecriture* elle-même.

Un second membre de phrase, reproduit par nos deux Conciles, et qui fait mieux ressortir encore ce que nous prouvons, c'est la raison pour laquelle ils imposent d'accepter le sens donné à l'Ecriture par l'Eglise : *Cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum*. Cette raison, c'est qu'il appartient à l'Eglise

de juger du *vrai sens* et de l'*interprétation* des Saintes Ecritures. Il s'agit donc bien du sens donné à l'Ecriture. C'est donc aussi des interprétations et non des textes de l'Ecriture, qu'il s'agit principalement, dans ce qui précède. En outre l'Eglise, suivant l'enseignement traditionnel, a le droit d'interpréter toute l'Ecriture. C'est donc pour toute l'Ecriture, qu'on est tenu de suivre ses interprétations. S'il en était autrement, le Concile aurait dû ajouter les mots : *in rebus fidei et morum*, à la suite de ce membre de phrase, *cujus est judicare de vero sensu et inspiratione Scripturarum sanctarum.* Il ne l'a pas fait. C'est donc que cette apposition n'était pas nécessaire ; et si cette apposition n'était pas nécessaire, c'est parce qu'il n'y a aucun texte scripturaire, qui ne rentre dans le domaine des enseignements de l'Eglise, et qu'elle n'interprète infailliblement, quand elle en donne une interprétation dogmatique ou morale.

On le voit, toute la rédaction de nos deux décrets concorde à présenter les mots : *in rebus fidei et morum*, comme se rapportant aux interprétations données à l'Ecriture, et non aux textes scripturaires.

528. Les délibérations des deux Conciles de Trente et du Vatican, montrent aussi que c'était ce sens, que les pères qui élaborèrent nos décrets, entendaient donner à ces mots.

Nous avons déjà dit (509) que le Concile de Trente se proposait surtout de mettre un terme aux fausses interprétations données à l'Ecriture par des hommes ignorants en théologie. C'était donc la nature des interprétations et non le caractère des passages interprétés, qui était dans la pensée des pères. C'est pourquoi toutes les discussions que les *Acta* nous ont conservées, portèrent sur la question de savoir à qui il fallait permettre d'interpréter l'Ecriture (1).

Sur plus de vingt-cinq évêques ou supérieurs d'ordre, qui exprimèrent leur sentiment, aucun ne s'arrêta aux mots: *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, qu'ils avaient sous les yeux. Or, si ces mots avaient été regardés comme faisant une distinction entre les textes de l'Ecriture, ils auraient certainement soulevé des difficultés ; car un grand nombre de pères n'auraient pas admis cette distinction, à cause des raisons théologiques que nous venons d'indiquer.

La formule fut introduite par une commission chargée de signaler au Concile les abus relatifs à l'Ecriture et les remèdes à y apporter. Nous avons rapporté plus haut (509) les termes dans lesquels s'exprima la Commission (2). Ils ne sont pas moins favorables à notre sentiment, que ceux du décret lui-même.

(1) Massarello édité par Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*, p. 79-83.

(2) Voici le texte même des Actes, dont nous avons précédemment donné la

529. Si au Concile de Trente personne n'avait vu aucune difficulté à l'admission de la formule : *in rebus fidei et morum*, il n'en fut pas de même au Concile du Vatican (1).

Un père en demanda la suppression, à deux reprises, et les motifs qu'il invoqua à l'appui de son amendement témoignent qu'il était loin de donner au décret, le sens que nous avons adopté.

Il ne distinguait pas, en effet, entre les diverses espèces d'interprétations, qu'on peut faire d'un même texte. Aussi ne comprenait-il pas qu'une interprétation de la Bible ne fût pas dogmatique ; il lui semblait qu'en restreignant l'infaillibilité de l'Eglise aux matières dogmatiques et morales, on disait équivalemment que l'infaillibilité de l'Eglise ne s'étend pas à toute la Bible. C'est pourquoi il réclamait la suppression des mots : *in rebus fidei et morum* (2).

Ce père pensait donc que la formule : *in rebus fidei et morum*, admise dans le décret du Vatican, restreint à une partie des textes sacrés, l'infaillibilité des interprétations de l'Eglise.

Or la Députation de la foi, qui était chargée d'examiner tous les amendements présentés au Concile, déclara que cette restriction n'existait pas dans le texte du décret (3).

Son rapporteur, Mgr Gasser, évêque de Brixen, fit la même déclaration devant le Concile. Le commencement de sa réponse suffirait à montrer qu'il comprenait le décret comme nous ; car il dit que ce décret porte sur le *sens dogmatique* de l'Ecriture, et non qu'il porte sur le sens des *passages dogmatiques* de l'Ecriture. Mais la suite de ses paroles établit bien mieux encore sa pensée.

La principale objection qu'on opposait aux mots : *in rebus fidei et*

traduction (509) : « Tertius abusus est, quod quilibet propriæ prudentiæ innixus, non in Scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem Scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, prœtextu facilitatis verbi Dei, vel publice vel privatim eam interpretetur contra eum sensum, quem sancta mater Ecclesia et unanimis consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet. — Remedium est, ne cuipiam liceat in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, a sensu sanctæ matris Ecclesiæ, cujus est judicare de vera interpretatione et sensu sacrarum Scripturarum, vel etiam ab unanimi consensu patrum in sacræ Scripturæ interpretationibus publice, vel privatim quovis prœtextu discedere, sub pœnis a S. Synodo decernendis. Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*, p. 65.

(1) Document XIII, amendement 37; et Document XXIII, tome II, réserve 60.

(2) Document XXIII, tome II, réserve 60. Il prétendait que dans le décret de Trente, cette formule : *in rebus fidei et morum*, marquait seulement les plus graves excès auxquels s'étaient laissé entraîner certains interprètes de la Sainte Ecriture. Le rapporteur de la Députation de la foi lui démontra très facilement qu'il était dans l'erreur. Document XXIV, tome II, réponse à la réserve 60

(3) Le procès-verbal de la 27e séance exprime en ces termes les motifs qui lui firent rejeter l'amendement : Quia restrictio quæ timetur est tantum putativa et sensus textus a Concilio Tridentino minime differt. Document XXIII, tome II.

morum, consistait à dire : « L'Eglise interprète infailliblement toute la révélation, et par conséquent toutes les parties de l'Ecriture, aussi bien celles qui sont historiques que celles qui sont dogmatiques ; donc la formule : *in rebus fidei et morum*, restreint trop le droit d'interprétation de l'Eglise ». Mgr Gasser reproduisit cette objection puis la résolut en ces termes : « J'accorde l'antécédent ; mais je nie la conséquence. J'accorde que l'Eglise a le droit de juger du vrai sens de l'Ecriture, non seulement dans les choses de foi, c'est-à-dire dans les dogmes que j'appellerai spéculatifs et dans les choses de morale, mais encore dans celles qui regardent la vérité historique ». Voilà bien le principe que nous soutenons dans cet article, savoir que les interprétations obligatoires de l'Eglise ne sont pas restreintes à une partie des textes de l'Ecriture. Voici maintenant la distinction que nous avons présentée, comme expliquant notre décret. C'est la distinction entre les interprétations qui mettent le dogme en cause, et celles qui le laissent hors de cause. Les premières sont celles que notre décret appelle : *in rebus fidei et morum*, et qu'il ordonne de régler sur les interprétations de l'Eglise ; les secondes sont celles qui ne sont pas *in rebus fidei et morum*, et que notre décret laisse libres.

Après avoir affirmé le droit qu'a l'Eglise d'interpréter toute l'Ecriture, Mgr Gasser formule cette distinction en ces termes : « Mais de ce droit ne résulte pas la conséquence que nous oppose le révérendissime auteur de l'amendement ; car pour ce qui regarde les interprétations relatives à des vérités historiques, je réponds : Ou ces interprétations vont contre le dogme de l'inspiration de la sainte Ecriture et de chacune de ses parties ; ou elles ne vont point contre ce dogme. Dans le premier cas, ces interprétations peuvent être soutenues librement ; dans le second cas, c'est-à-dire si l'interprétation d'une vérité historique va contre le dogme de l'inspiration, elle rentre évidemment dans les questions de foi, et par conséquent l'Eglise a certainement le droit d'en juger (1) ».

Le R. P. Corluy qui avait lu ce texte, dans les articles que nous avons donnés au *Prêtre*, en 1893, nous répondit alors que la déclaration de Mgr Gasser revenait à ceci : « L'auteur de l'amendement a tort de croire que la clause : *in rebus fidei et morum*, restreint le droit d'interprétation de l'Eglise aux seuls textes, qui énoncent formellement une vérité dogmatique ou morale. Il n'en est rien. D'après cette clause, le droit d'interprétation de l'Eglise s'étend aussi aux vérités historiques, toutes les fois que ces vérités historiques sont connexes avec le dogme de l'inspiration biblique. La restriction comprend seulement les vérités historiques non connexes avec ce dogme. Pour celles-là toute liberté est laissée aux exégètes, l'Eglise

(1) Document XXIV, tome II, réponse à la réserve 60.

ne s'occupe pas de les interpréter ». Et le savant auteur ajoutait : « Cette manière de voir est en parfait accord avec la mienne (1) ».

Mais nous lui fîmes observer (2) que Mgr Gasser ne dit pas qu'il y a dans l'Ecriture des textes historiques sans connexion avec le dogme, des textes que l'Eglise n'a pas le droit d'interpréter. Il affirme en effet tout le contraire. Il dit dans sa conclusion, non pas qu'il y a dans l'Ecriture des textes ou des vérités historiques sans connexion avec le dogme : mais qu'on peut donner de certains textes des *interprétations* sans connexion avec le dogme. Ce qui est bien différent. En affirmant cette proposition, le rapporteur du Concile exprimait notre opinion. Ce qu'il ajoute, que les interprétations qui s'occupent de faits historiques seront obligatoires ou non, suivant qu'elles iront ou non contre le dogme de l'inspiration, est aussi en parfait accord avec nos explications. En effet, quelles seraient les interprétations qui seraient contraires au dogme de l'inspiration? Ce seraient celles qui interpréteraient mal des énoncés inspirés, c'est-à-dire n'importe quel énoncé biblique ; car en parlant de l'inspiration de toutes les parties de la Bible, Mgr Gasser fait voir qu'il regarde tous les énoncés voulus par les écrivains sacrés, comme étant inspirés. Or nous avons admis (art. 88) que tous les énoncés inspirés sont révélés. Ils rentrent donc, comme Mgr Gasser le pensait, dans les *matières de foi et de mœurs qui font partie de la doctrine chrétienne.*

Répétons donc qu'en formulant cette restriction, les pères du Concile du Vatican ne se proposaient point de l'appliquer aux énoncés de la Bible.

530. D'ailleurs de nombreuses raisons théologiques l'établissent. Si cette restriction s'appliquait directement et exclusivement à certains énoncés de la Bible, elle laisserait entendre que d'autres énoncés scripturaires sont en dehors des matières de foi et de mœurs qui entrent dans la doctrine chrétienne. Or cela nous paraît tout à fait inadmissible.

Nous avons montré (art. 88) que tous les énoncés de la Bible appartiennent à la révélation chrétienne. Or toute vérité qui appartient à la révélation chrétienne, constitue l'objet de la foi et rentre par conséquent dans les choses de foi et de mœurs. Les décrets de Trente et du Vatican n'ont donc pu exclure aucun énoncé biblique, des matières de foi et de mœurs. Nous ne le dissimulerons pas au lecteur, si nous nous arrêtons longuement à cette question de l'objet des interprétations obligatoires de l'Ecriture, si nous insistons sur ce point que les Conciles de Trente et du Vatican n'ont pas restreint

(1) *Le Prêtre* du 16 février 1893, p. 1384.
(2) *Science catholique* du 15 avril 1893, p. 398.

ces interprétations à une partie des énoncés de la Bible, c'est précisément pour sauvegarder le principe de l'inspiration et de la révélation de tous les énoncés bibliques.

531. Nous disons le principe de l'inspiration et de la révélation ; car alors même que tous les énoncés inspirés ne seraient pas révélés, ils rentreraient dans les matières de foi et de mœurs, qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne. Nous avons expliqué en effet (519, 520) que ces matières ne sont pas seulement les matières révélées, mais encore celles qui touchent à la révélation ; or les énoncés inspirés devraient être certainement regardés comme touchant à la révélation, alors même qu'ils ne seraient pas révélés. Mais ils sont révélés, nous l'avons établi.

Ce caractère qu'il faut leur attribuer, nous fournit même une nouvelle preuve que la formule : *in rebus fidei et morum*, ne s'applique pas directement aux énoncés inspirés. Cette formule a en effet une compréhension qui les dépasse. Elle signifie non seulement *ce qui est révélé*, mais encore ce qui se rattache à la révélation. Or on ne peut dire des énoncés bibliques qu'ils se rattachent simplement à la révélation ; il faut dire qu'ils constituent cette révélation. Ce n'est donc point sur ces énoncés, mais sur leurs interprétations, que tombe la restriction conciliaire.

532. Une autre raison théologique qui nous le persuade, c'est l'impossibilité de déterminer le sens de cette restriction, en l'appliquant aux énoncés scripturaires. Les auteurs qui essaient de le faire sont réduits à chercher, entre les énoncés scripturaires qui appartiendraient à la foi et aux mœurs, et d'autres qui n'y appartiendraient pas, des limites dépourvues de toute base doctrinale. Le caractère arbitraire de leurs distinctions est d'autant plus frappant et d'autant plus significatif, que la formule à expliquer se retrouve dans la définition de l'infaillibilité pontificale, avec un sens absolument différent, de ceux qu'ils lui attribuent dans nos décrets. N'est-il pas clair pourtant que cette formule doit recevoir la même interprétation dans ces divers documents ? Si elle a la même signification, il faut l'entendre comme nous l'avons fait, et par conséquent en faire l'application directe, non pas aux énoncés de la Bible, mais aux énoncés formulés par les interprétations de l'Eglise.

533. Une difficulté à laquelle se heurtent ceux qui l'appliquent aux énoncés bibliques, c'est qu'ils sont obligés de penser que les décrets de Trente et du Vatican ne s'occupent pas de toutes les interprétations obligatoires de la Bible, mais seulement d'une partie. Ils reconnaissent, en effet, pour la plupart du moins, que l'Eglise peut interpréter infailliblement tous les textes de l'Ecriture sainte, et que toutes les interprétations infaillibles qu'elle en donnera seront obligatoires ; mais ils ajoutent que les Conciles de Trente et

du Vatican se sont abstenus de parler des interprétations obligatoires, qui pourraient être données à certains passages. Ils expliquent cette abstention, par ce motif que l'Eglise n'a pas l'habitude de se prononcer sur le sens des textes qui ont rapport à l'histoire, à la chronologie, à l'archéologie, à la géographie. sinon quand ces textes touchent à la foi et aux mœurs.

Cette explication considérée en elle-même serait extrêmement improbable. Les décrets de Trente et du Vatican ne sont pas en effet de simples lois disciplinaires, mais des déclarations dogmatiques (511). Or si les lois disciplinaires doivent être étendues ou restreintes suivant les circonstances, il n'en est pas ainsi des déclarations doctrinales. Ces déclarations sont faites, pour sauvegarder les principes dont elles sont l'application, et non pour les compromettre et les amoindrir. Il y a donc lieu de supposer que nos décrets sur l'interprétation de l'Ecriture ont été rédigés de manière à s'appliquer, non seulement aux jugements que l'Eglise a l'habitude de porter, mais encore à tous ceux qu'elle a le droit de formuler.

Mais, si cette explication est déjà extrêmement improbable en elle-même, elle devient tout à fait inadmissible, quand on la met en présence de l'explication que nous avons proposée, alors même qu'on considère cette dernière comme simplement acceptable. En effet du moment que nos décrets conciliaires sont susceptibles de deux interprétations : l'une voyant dans ces décrets l'expression parfaite des principes de la foi, telle que la théologie les démontre, l'autre y voyant l'expression incomplète de ces principes, il y a lieu de préférer la première interprétation et d'écarter la seconde. Or l'interprétation qui reconnaît dans nos décrets, l'expression parfaite et exacte des principes de la foi, est celle que nous avons défendue. Il faut donc rejeter celle qui applique la restriction : *in rebus fidei et morum*, aux énoncés scripturaires.

534. Dans une discussion que nous rappelions plus haut (525). le R. P. Corluy nous a objecté que tel n'est pas le sentiment commun des théologiens et de la tradition. Nous lui avons répondu que jusqu'à notre siècle, aucun des théologiens qui se sont occupé du décret de Trente, n'en a restreint l'application à une partie seulement des textes de la Bible. Le savant religieux nous a répliqué que ces théologiens ne se posaient point la question que nous discutons actuellement. Nous n'en disconvenons pas. Mais il nous semble que s'ils ne se posaient pas la question, c'est parce qu'ils la jugeaient inutile. Or elle ne leur aurait pas paru inutile, s'ils avaient cru que le décret ne s'appliquait pas à toute la Bible. Ils se contentaient donc d'étendre aux interprétations de l'Ecriture, les règles relatives aux autres enseignements de l'Eglise. Cette conduite est tout à fait conforme au sentiment que nous venons de soutenir. Il est vrai sans doute

que plusieurs auteurs contemporains ont entendu la restriction du décret, des passages de l'Ecriture. Mais, comme nous l'avons fait observer (525), *leur opinion est nouvelle* ; elle n'est pas universellement admise ; il lui manque enfin l'épreuve d'une discussion contradictoire. L'autorité de ces auteurs est assurément considérable ; mais elle est loin de contrebalancer, à nos yeux, toutes les raisons que nous venons de développer.

535. Les enseignements émanés du Saint-Siège ne nous semblent pas d'ailleurs favorables à l'opinion de ces théologiens.

La profession de foi de Pie IV donne certainement le vrai sens du décret de Trente. Or elle ne contient pas la restriction : *in rebus fidei et morum*. Elle porte en effet : « J'admets la sainte Ecriture suivant le sens qu'a tenu et que tient notre sainte Mère l'Eglise, à qui il appartient de juger du véritable sens et de l'interprétation des Saintes Ecritures, et jamais je ne la recevrai, ni ne l'interpréterai sinon conformément au sentiment unanime des Pères (1) ». Cette profession de foi impose. par conséquent, d'interpréter toute l'Ecriture, sans exception, suivant le sens reçu par l'Eglise. Le R. P. Corluy nous a répondu (2) que cette profession doit s'entendre suivant le sens du décret de Trente, dont elle n'est qu'une application, c'est-à-dire *in rebus fidei et morum*, et qu'elle laisse par conséquent la question controversée en son entier. Nous pensons, comme le savant auteur, que la profession de Pie IV comporte la restriction *in rebus fidei et morum* ; mais elle comporte cette restriction dans le sens qui est conforme aux principes de la théologie, et non dans un autre. Ceux qui émettent cette profession de foi n'ont, en effet, à se reporter à aucun Concile (3) en particulier ; pour tout ce qui est sous-entendu, ils ont à se reporter à la doctrine générale de l'Eglise. Or le R. P. Corluy reconnaît que, suivant la doctrine générale de l'Eglise, on est tenu de suivre toutes les interprétations de l'Ecriture imposées par l'Eglise, quel que soit le passage interprété. C'est donc là aussi le sens de la profession de Pie IV. Par conséquent, si les mots *in rebus fidei et morum* ont pu y être sous-entendus, c'est que l'Eglise n'impose ses interprétations, comme ses autres

(1) Item Sacram Scripturam juxta eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

(2) *Science catholique* du 15 mai 1893, p. 558 et 559.

(3) Excepté bien entendu pour les dogmes, au sujet desquels la profession de foi elle-même rappelle un Concile. C'est ainsi qu'elle rappelle les enseignements du Concile de Trente au sujet du péché originel ; mais il n'y a aucune mention de cette nature en ce qui regarde l'acceptation de l'Ecriture suivant le sens reçu par l'Eglise. L'article qui précède cette acceptation est relatif à toutes les traditions, observances et constitutions de l'Eglise.

enseignements, qu'en matière de foi et de mœurs. La formule de Pie IV a donc la signification que nous lui avons attribuée.

Mais si elle a cette signification, c'est un motif nouveau de croire que telle est aussi la *signification du décret de Trente*. Nous venons de dire que ceux qui font cette profession, doivent en entendre les formules d'après les enseignements divers de l'Eglise, plutôt que d'après les décrets particuliers de ce Concile. Cela est vrai. Mais il est vrai également que Pie IV a rédigé cette profession, conformément aux décrets de Trente. Le P. Corluy nous disait équivalemment : « La profession de Pie IV doit être entendue, non d'après les principes de la foi, mais d'après le décret restrictif de Trente ». Nous disons au contraire : « La profession de foi de Pie IV n'exprimant aucune restriction, doit être entendue d'après les principes de la foi. Or le décret de Trente doit être interprété d'après la profession de Pie IV. Donc le décret de Trente ne fait pas d'autres restrictions, que celles qui sont exigées par les principes de la foi. Donc la restriction : *in rebus fidei et morum*, du décret de Trente, ne s'applique pas directement aux textes de la Sainte Ecriture ; elle s'applique aux interprétations de l'Eglise.

536. Nous avons dit que Léon XIII avait consacré une partie de son encyclique sur les *Etudes bibliques*, à l'interprétation de la Sainte Ecriture. Il rappelle les décrets de Trente et du Vatican, mais ne soulève pas la question que nous discutons ici. Cependant il suppose constamment que les interprétations de l'Eglise sont obligatoires, quels que soient les énoncés bibliques dont elles proposent le sens. A deux reprises, parlant des saints pères, il fait observer qu'on doit admettre le sens qu'ils donnent à l'Ecriture, dans les choses qu'ils présentent comme appartenant à la doctrine de la foi ou à la révélation (1). Tous ses enseignements sont donc conformes à notre sentiment sur les décrets de Trente et du Vatican.

On nous objectera peut-être, que Léon XIII dit aussi que certains passages de l'Ecriture n'appartiennent pas à proprement parler à la règle de la foi et des mœurs (2). Mais les passages au sujet des-

(1) Append. V, n. 16, Sanctorum Patrum... summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. — N. 21. Quocirca studiose dignoscendum in illorum (Patrum) interpretationibus, quænam reapse tradant tanquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quænam unanimi tradant consensu ; namque « in his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomæ sententia.

(2) *Ibid.*, n. 28. Non pauca de quibusdam Scripturæ locis (non proprie ad fidei, morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quædam investigatio.

quels il s'exprime ainsi, sont ceux dont il avait dit précédemment qu'ils touchent aux questions, que Dieu n'a pas voulu enseigner, *noluit ista docere*. Or nous avons montré que ces passages sont incomplets et ne renferment point, par eux-mêmes, les énoncés bibliques (495, 498). C'est pour cela précisément qu'ils ne sont pas des enseignements divins, et qu'ils n'appartiennent pas, à proprement parler, à la règle de la foi et des mœurs.

Du moment que les paroles de Léon XIII, qu'on nous oppose, se rapportent à des textes qui n'offrent pas un sens complet par eux-mêmes, *il est clair que l'objection qu'on en tire n'atteint pas notre* thèse. Nous l'avons fait remarquer en la posant (524), quand on parle du sens de la Bible, il est question uniquement des textes qui renferment les énoncés que les écrivains sacrés se proposaient d'exprimer.

Cette thèse constituait notre première proposition. Nous y affirmions que la restriction : *in rebus fidei et morum*, ne s'applique pas directement aux énoncés bibliques, tels qu'ils se présentent dans les textes de la Bible. Nous croyons l'avoir solidement établie. Nous pouvons donc passer aux autres assertions, que nous y avons ajoutées (523). Nous pensons qu'il nous sera facile de les faire accepter du lecteur.

537. Notre seconde assertion affirme que la restriction : *in rebus fidei et morum*, de nos décrets conciliaires, s'applique directement aux interprétations doctrinales que l'Eglise donne à l'Ecriture. Cette assertion n'est qu'une conséquence de la thèse que nous venons de démontrer. En effet la restriction dont il s'agit s'applique directement, ou bien aux énoncés des textes bibliques, ou bien aux énoncés des interprétations de l'Eglise. Or nous avons établi qu'elle ne se rapporte pas directement aux énoncés des textes ; il faut donc qu'elle se rapporte aux interprétations données à ces textes. La plupart des arguments que nous avons développés en faveur de notre première assertion, étaient d'ailleurs par eux-mêmes des preuves de la seconde.

C'est donc un point acquis pour nous que cette restriction : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, détermine l'objet des interprétations obligatoires de l'Ecriture. Aussi pouvons-nous préciser avec plus de netteté la signification de cette formule.

Nous avons dit qu'outre les vérités révélées, elle embrasse les matières qui s'y rattachent. Nos décrets imposent donc d'adopter le sens de l'Ecriture que l'Eglise propose comme de foi catholique, ou bien comme certain ; ils imposent de rejeter les doctrines que l'Eglise déclare en opposition soit formelle, soit même éloignée avec un

texte particulier ou avec l'enseignement général de la Bible (1).

Un des facteurs du progrès de la doctrine chrétienne, consiste précisément dans les déclarations diverses, que l'Eglise formule au sujet du sens de la Bible. Ces interprétations participent à la vie de l'Eglise ; elles progressent en clarté, en netteté et en certitude, en même temps que les dogmes avec lesquels elles s'harmonisent. Comme l'Eglise est la gardienne et l'interprète de la doctrine chrétienne, c'est par sa conduite et ses déclarations mêmes, qu'on reconnaîtra quelles sont les interprétations de l'Ecriture, qui, suivant l'expression de nos décrets, appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, et sont par conséquent obligatoires. De là résulte une conséquence importante. Une interprétation de l'Ecriture pourra rester libre pendant plusieurs siècles, puis devenir obligatoire. Cela arrivera lorsque cette interprétation portera sur un point de doctrine, qui est imposé par l'Eglise, après avoir été discuté librement. A partir du jour où ce point de doctrine aura été défini, cette interprétation pourra en effet être proposée comme entrant dans la doctrine obligatoire de l'Eglise, tandis qu'auparavant elle était regardée comme une simple opinion, plus ou moins commune et plus ou moins probable.

Cette observation se rattache à deux autres, que nous avons déjà faites à l'article précédent. La première, c'est que toutes les interprétations obligatoires de l'Ecriture sont proposées comme obligatoires par l'Eglise ; car si l'Eglise les donnait pour libres, nous ne serions point tenus de les adopter. La seconde observation, c'est que toutes ces interprétations sont infaillibles. Elles réunissent en effet les conditions requises pour un enseignement infaillible. Elles sont formulées par l'Eglise exerçant la plénitude de son pouvoir ; elles ont pour objet des points de la doctrine chrétienne qui regardent la foi ou les mœurs ; elles sont enfin proposées comme obligatoires. On déterminera donc quelles sont les interprétations obligatoires de la sainte Ecriture, d'après les mêmes règles, qui servent à déterminer quels sont les enseignements infaillibles de l'Eglise.

538. Nous avons émis une troisième assertion au sujet de la formule : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ, pertinentium* de nos décrets. Si elle ne se rapporte pas directement aux textes scripturaires, nous avons dit qu'elle s'y rapporte indirectement, en raison des interprétations que l'Eglise en donne.

Pour établir cette assertion, nous envisagerons successivement

(1) On est tenu de rejeter toute interprétation de l'Ecriture qui serait en contradiction avec un dogme de l'Eglise ; mais nos décrets ne parlent que du cas, où ce dogme est présenté par l'Eglise comme répondant au sens de l'Ecriture.

les distinctions. que supposent les deux parties de cette formule. On se souvient que la première partie, *in rebus fidei et morum*, tend surtout à distinguer les interprétations doctrinales de celles qui ne le seraient point ; et que la seconde, *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, tend à faire une différence entre les interprétations qui entrent dans les dogmes obligatoires et celles qui n'y rentrent pas.

La distinction entre *ce qui est doctrinal* et *ce qui ne l'est point*, ne saurait s'appliquer même indirectement aux énoncés scripturaires proprement dits. c'est-à-dire à ceux que les écrivains sacrés se sont proposés de consigner dans les livres saints. Ces énoncés appartiennent tous en effet à la révélation, et par conséquent à la doctrine chrétienne. Mais cette distinction peut s'étendre indirectement aux éléments qui entrent dans ces énoncés et aux textes qui les expriment. Les énoncés bibliques peuvent en effet, comme tous les enseignements révélés, être envisagés sous diverses faces; l'attention peut se porter sur leurs causes ou sur leurs conséquences, ou sur les circonstances dans lesquelles ils se sont produits. Les écrivains sacrés n'ont pas eu assurément l'intention de manifester ces aspects variés d'un même énoncé ; mais ces aspects n'en constituent pas moins. d'une certaine manière, des éléments de ces énoncés. Le rôle des interprètes de l'Ecriture est même de mettre en lumière ces aspects divers. Ils cesseraient d'interpréter les textes sacrés, s'ils développaient des vues qui n'ont point de rapport avec ces textes ; mais ils restent dans leur rôle, tant qu'ils exposent ce qui touche à l'Ecriture. Toutes les interprétations de la Bible font par conséquent ressortir les éléments contenus dans la Bible. Les interprétations doctrinales exposent la doctrine qu'elle enseigne et les conséquences qui en découlent ; les interprétations historiques montrent la trame des événements, que la Bible raconte ou suppose; les interprétations scientifiques expliquent les connaissances scientifiques qu'avaient les écrivains sacrés et leurs contemporains, ou bien elles établissent la manière de faire concorder les données scripturaires avec la science moderne. Toutes ces interprétations ont donc pour fondement et pour matière, des éléments bibliques. C'est pourquoi la distinction entre les interprétations doctrinales et les interprétations non doctrinales. suppose qu'il y a. dans l'Ecriture sainte, des éléments qui rentrent dans la doctrine chrétienne et d'autres qui n'y rentrent pas. Cette distinction faite par les Conciles de Trente et du Vatican, au sujet du sens donné à la Bible, s'applique donc indirectement aux éléments qui entrent dans la Bible.

Elle s'applique aussi aux textes bibliques, puisque ces textes répondent aux éléments dont nous venons de parler. D'ailleurs. nous

l'avons plusieurs fois remarqué, les formules qui traduisent la pensée des écrivains sacrés, sont composées de tournures reçues et d'expressions souvent métaphoriques, qui, sans exprimer cette pensée par elles-mêmes, font néanmoins connaître les conditions dans lesquelles elle a été énoncée. Si l'on entend par textes bibliques, les parties plus ou moins étendues et plus ou moins complètes de la Sainte Ecriture, ces textes seront donc susceptibles d'être divisés en deux catégories, qui répondront aux interprétations doctrinales et aux interprétations non doctrinales de la Bible. Mais, nous tenons à le répéter, les énoncés scripturaires eux-mêmes ne sauraient être partagés de cette façon.

Les interprétations doctrinales de la Bible se partagent, à leur tour, en deux catégories, d'après la restriction formulée en ces termes : *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* : ce sont les interprétations qui entrent dans les dogmes obligatoires et celles qui n'y entrent point. Cette distinction s'applique-t-elle indirectement aux textes bibliques ? Assurément.

Les textes auxquels elle s'appliquera seront uniquement ceux qui répondent aux interprétations doctrinales, qui restent seules en cause. Ces textes seront donc surtout (1) ceux qui expriment des énoncés qui étaient dans la pensée des écrivains sacrés.

Ces énoncés entrent tous dans la révélation (art. 88). On ne saurait donc les partager en énoncés qui expriment les dogmes révélés, et en énoncés qui expriment des conclusions théologiques. Mais ils se partagent en énoncés qui sont de foi catholique, et en énoncés qui sont simplement de foi divine ; ou bien en énoncés qui offrent un sens clair et certain aux yeux de l'Eglise, et en énoncés dont la signification est encore obscure et douteuse. Comme on le voit, cette distinction ne s'applique aux énoncés de l'Ecriture, qu'en raison de la manière dont l'Eglise en propose le sens.

Ainsi la restriction que les Conciles de Trente et du Vatican ont faite, au sujet des interprétations de la Bible, s'applique indirectement aux éléments qui entrent dans les textes inspirés.

Art. 92. — *Interprétations obligatoires de l'Ecriture : formes qu'elles revêtent.*

539. Parmi les interprétations données par l'Eglise à l'Ecriture, celles que les Conciles de Trente et du Vatican nous imposent de suivre comme certaines, sont, nous l'avons dit (518, 537), les interprétations qui revêtent le caractère d'enseignements infaillibles.

Après avoir posé en principe, que nous devons suivre le sens qu'a

(1) Il y a des assertions de la Bible, qui répondent aux conclusiens théologiques, mais elles ne formulent pas ces conclusions.

tenu et que tient notre mère la sainte Eglise, le Concile du Vatican en tire cette double conclusion déjà formulée à Trente (1) : qu'il n'est permis à personne d'interpréter l'Ecriture sainte, contrairement à ce sens ou même contrairement au consentement unanime des pères.

L'Eglise a deux modes d'enseignements, savoir, d'une part, les définitions solennelles, soit des Papes parlant *ex cathedra*, soit des conciles œcuméniques, et, d'autre part, son magistère quotidien et universel dont le consentement unanime des pères est une manifestation. Or, plusieurs auteurs ont pensé que ce qui est appelé, dans cette conclusion de notre décret, le sens de l'Eglise, *hunc sensum*, c'est exclusivement le sens exprimé par les définitions solennelles de l'Eglise (2). Nous ne partageons pas ce sentiment ; il nous semble, au contraire, que les interprétations dont il est ici question sont toutes celles que peut faire l'Eglise. Ce sont, en effet, les mêmes, dont l'autorité vient d'être formulée en ces termes : qu'il faut regarder comme véritable sens de l'Ecriture, celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Eglise : c'est en effet ce que marquent les mots : *atque ideo*. Or, dans cette formule, il est question de toutes les interprétations de l'Eglise, qui remplissent, du côté de leur objet, les conditions indiquées. Il n'est fait aucune exception (3) du côté de la forme, que prendront ces interprétations.

Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi mentionner spécialement le consentement unanime des pères, qui n'est qu'une manifestation du magistère ordinaire de l'Eglise (4). C'est, répondrons-

(1) Is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia... ; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari (Constit. *Dei Filius*, ch. II).

(2) Le Père Corluy (*L'Interprétation de la sainte Ecriture*, dans la *Controverse* et le *Contemporain* de juillet 1885, p. 423), dit que ce sentiment est admis par tous les théologiens. Cependant il en est qui sont d'un autre avis. Indiquons Mgr Lamy, *Introductio in Sacram Scripturam*, Malines, 1878, p. 241 ; et le P. Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Turin, 1888, p. 137. — Bien plus, dans son explication des définitions du Concile du Vatican (*Constitutiones... Concilii Vaticani explicatæ*, Fribourg, Herder ; 1892), le P. Granderath affirme (p. 58) que les interprétations qui ne s'imposent qu'en matière de foi et de mœurs, sont celles du magistère ordinaire de l'Eglise et non celles des jugements solennels. La restriction du P. Granderath ne nous paraît pas mieux fondée que celle du P. Corluy. Si ces deux savants auteurs avaient donné à la formule : *in rebus fidei et morum*, le sens que nous avons adopté dans nos précédents articles, ils ne se seraient pas vus dans la nécessité de restreindre ainsi les applications de la déclaration qui nous occupe.

(3) Dans l'encyclique *Providentissimus* (Appendice V, n. 16), Léon XIII confirme notre manière de voir, en disant que l'Eglise déclare authentiquement le sens de l'Ecriture soit par ses jugements solennels, soit par son magistère ordinaire et universel.

(4) Cette mention ne se trouvait point dans le premier *schema* soumis au Concile, par la Députation de la Foi. Une note jointe à ce *schema* expliquait

nous, à cause de l'importance de cette manifestation. C'est aussi parce que les pères n'étant, comme tels, que les témoins de la foi de l'Eglise, on aurait pu douter que leur sentiment dût être regardé comme celui de l'Eglise.

Quoi qu'il en soit, il est certain que toutes les interprétations infaillibles de l'Eglise doivent être acceptées comme véritables, et que les principales formes, sous lesquelles elles se produisent, sont les définitions solennelles du Pape et des conciles et le consentement unanime des saints pères.

540. Les définitions solennelles fixent infailliblement le sens de l'Ecriture, lorsqu'elles décident expressément quelle interprétation on doit donner à un texte des livres saints. Personne ne saurait le contester. Il a été défini, de cette manière, par le Concile de Trente : que l'Apôtre parle du péché originel (1), lorsqu'il dit (2) : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* ; qu'il faut prendre au sens littéral et entendre d'une eau véritable et naturelle (3), ce passage de saint Jean (4) : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto* ; que ces paroles du Sauveur : *Accipite Spiritum Sanctum : Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis et quorum retinueritis retenta sunt* (5), expriment le pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de Pénitence (6) ; que dans ce texte de saint Jacques (7) : *Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros Ecclesiæ*, ceux qu'on appelle *presbyteri*, sont des prêtres ordonnés par un évêque, et non les vieillards de chaque communauté (8) ; que par ces paroles : *Hoc facite in meam commemorationem* (9), Jésus-Christ a constitué ses apôtres prêtres et qu'il a établi qu'eux et les autres prêtres offriraient son corps et son sang (10).

cette omission par cette raison, que l'accord des pères n'est qu'une manifestation du sens admis par l'Eglise (Document VII). Cette mention des saints pères fut rétablie, à la demande de plusieurs évêques, dans la crainte surtout, qu'on ne parut abandonner ce que le Concile de Trente avait déclaré. D'ailleurs, en faisant de la défense d'aller contre le sentiment unanime des pères, la conséquence (*atque ideo nemini licere*) de l'obligation de suivre le sens admis par l'Eglise, le Concile montrait qu'il regardait le sentiment des pères, comme la manifestation de celui de l'Eglise, conformément à la note dont nous venons de parler. Voir Document XIV, réponses aux amendements 36-41.

(1) Sess. V, c. 2-4.
(2) Rom. V, 15.
(3) Sess. VII, can. 2.
(4) Joan. III, 5.
(5) Joan. XX, 22, 23.
(6) Sess. XIV, can. 3.
(7) Jac. V, 14.
(8) Sess. XIV, can. 4.
(9) I, Cor. XI.
(10) Sess. XXII, can. 2.

Lorsqu'une définition solennelle condamne une interprétation de l'Ecriture comme inadmissible, sans déterminer quelle est l'interprétation véritable, on est tenu de rejeter l'interprétation condamnée ; mais, si le passage en question est susceptible de plusieurs autres interprétations, on est libre d'adopter parmi elles, celle qu'on juge la meilleure. Ainsi, en condamnant cette proposition de Baius (1) : *Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo* (2), l'Eglise nous a laissés libres de choisir entre les divers autres sens que les exégètes catholiques donnent aux mots : *ex toto corde tuo.*

541. Il arrive que certaines définitions invoquent un texte de l'Ecriture, en preuve des vérités dogmatiques ou morales qu'elles avancent, mais sans pourtant définir le sens qu'elles donnent à ces textes (3). En ce cas, faut-il regarder ce sens, comme infailliblement vrai, et comme s'imposant à notre acceptation, en vertu des décrets de Trente et du Vatican ?

Les auteurs sont partagés sur ce point.

Les uns, comme les Pères Patrizzi et Corluy (4), pensent que pour manifester authentiquement le sens attribué par l'Église à un texte, il suffit que les Papes ou les Conciles tirent de ce texte un argument, qui tend à démontrer une vérité définie par eux. « En effet, disent ces deux auteurs, chaque fois que les Papes ou les Conciles enseignent authentiquement un dogme, ils ne le produisent pas comme quelque chose de nouveau ; mais ils le tirent, soit des saintes Ecritures, soit de la doctrine traditionnelle des Pères ; donc pour qu'ils ne se trompent pas par rapport à la première source, il est nécessaire qu'ils soient certains du sens des paroles. C'est pourquoi, lorsqu'ils confirment un dogme défini par eux, à l'aide des témoignages tirés des auteurs sacrés qu'ils citent, ou lorsqu'ils prononcent que ce dogme peut être confirmé par ces témoignages, ils font autant que s'ils donnaient du sens de ces témoignages, une définition expresse ».

D'autres auteurs, comme Mgr Lamy et le père Berthier (5), émettent un avis contraire. Suivant eux, le sens attribué aux textes de l'Ecriture par un Pape ou un Concile, qui les invoquent en preuve

(1) Proposition 76, Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 956.

(2) Deut. VI, 5 ; Joan. XX, 37.

(3) Donnons un exemple : Nous avons vu que le Concile du Vatican invoque de cette manière, en preuve de ses enseignements sur la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, ce texte de l'Epître aux Romains (I, 20) : « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* ».

(4) Patrizzi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e édition, Rome 1876, p. 103 ; — Corluy, *L'interprétation de la Sainte Ecriture*, dans la *Controverse* et le *Contemporain* de juillet 1885, p. 424.

(5) *Loc. cit.*

d'une vérité qu'ils définissent, n'est pas infailliblement vrai ; il ne s'impose donc pas à notre acceptation. « Il n'y a, disent-ils, de défini que le point de doctrine qui fait l'objet de la définition. Les motifs de la définition et les preuves dont on l'appuie ne sont point elles-mêmes définies ».

Il est impossible de ne pas reconnaître la justesse de cette raison. Néanmoins l'opinion des pères Patrizzi et Corluy ne doit pas pour cela être rejetée. Tout en admettant que les preuves, dont s'appuyent directement les définitions infaillibles, ne sont pas elles-mêmes définies, on s'accorde, en effet, à regarder ces preuves comme incontestables. C'est pourquoi communément on regarde comme certaine, la doctrine des chapitres du Concile de Trente, où sont motivées les condamnations portées dans les canons. Or, on ne voit pas pour quel motif on n'attribuerait pas la même certitude, aux interprétations des textes que le Concile de Trente, les autres Conciles et les Papes donnent en preuves de leurs définitions.

Reste à voir d'où vient cette certitude. Il nous semble qu'elle vient de l'enseignement du magistère quotidien et universel, que les Conciles et les Papes supposent, lorsqu'ils invoquent le sens d'un texte, en preuve d'une définition. Invoquer ce sens, c'est dire, en effet, équivalemment, qu'il est admis comme indubitable par l'Eglise, ainsi que le faisaient fort bien remarquer les pères Patrizzi et Corluy. Mais, puisque ce sens n'est pas défini par le jugement solennel où il est invoqué, suivant la remarque non moins juste de Mgr Lamy et du P. Berthier, il faut dire que c'est en vertu de l'enseignement quotidien et du magistère ordinaire de l'Eglise qu'il est certain.

D'autre part ces interprétations du magistère ordinaire sont regardées, comme entrant dans l'édifice de la doctrine chrétienne, puisqu'elles sont invoquées, comme preuves certaines de dogmes définis, et que la doctrine chrétienne se compose, non seulement des dogmes révélés, mais encore des vérités qui s'y rapportent. Ces interprétations invoquées en preuve d'un dogme défini, rentrent donc dans la règle posée par le Concile du Vatican : *In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu Sacræ Scripturæ habendus est quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia.*

Par conséquent les textes invoqués par un Concile ou un Pape en preuves d'une vérité définie, doivent être considérés comme prouvant cette vérité ; mais il peut se faire que cette vérité s'en déduise sans y être exprimée formellement ; car de ce qu'un texte prouve un dogme, il ne s'en suit pas qu'il l'exprime formellement.

542. Quant au sens donné aux textes scripturaires, même par les Papes et les Conciles, dans des passages où ce sens n'est ni défini solennellement, ni invoqué comme exprimant ou prouvant la doc-

trine chrétienne sur la foi et les mœurs, ce n'est pas un sens qui doive être regardé comme admis par l'Eglise et comme infailliblement vrai. C'est pour ce motif, dit le savant P. Corluy (1), que l'illustre commentateur, Mgr Beelen, n'a pas cru manquer de respect aux pères du Concile de Trente, en interprétant de l'amour de Dieu pour nous ces paroles de l'Apôtre (2) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum,* quoique le Concile (3) les eut employées incidemment dans le sens de l'amour que nous portons à Dieu.

543. Nous verrons (640) qu'on appelle : « pères de l'Eglise », les auteurs ecclésiastiques des douze premiers siècles, qui, par leur doctrine et leur sainteté, ont mérité de recevoir de l'Eglise ce titre spécial. La doctrine et la sainteté des pères nous donnent l'assurance qu'ils ont bien connu et qu'ils ont exposé avec un soin scrupuleux, tous les enseignements reçus dans l'Eglise, au temps où ils vivaient. Cette assurance est, du reste, confirmée par le témoignage de l'Eglise elle-même, qui a toujours regardé leurs écrits, comme le principal dépôt de la tradition catholique.

Aussi lorsque les saints pères s'accordent unanimement à présenter une doctrine comme révélée ou comme s'imposant à notre croyance, cette doctrine doit, de l'aveu de tous les catholiques, être regardée comme faisant partie de l'enseignement de l'Eglise. On dit que les pères parlent alors comme *témoins de la foi* de l'Eglise et de la tradition catholique. L'accord qui se produit entre eux dans ces conditions est appelé le *consentement unanime des pères* (653-657).

On comprend que ce consentement unanime est un garant sûr du vrai sens de l'Ecriture, puisqu'il n'est que l'écho et l'expression fidèle des enseignements infaillibles de son magistère ordinaire. Rien d'étonnant, par conséquent, que les décrets de Trente et du Vatican sur l'interprétation de la sainte Ecriture, aient mentionné le consentement unanime des pères, comme une règle infaillible d'interprétation.

Seulement pour que cette règle soit infaillible et obligatoire, il faut un consentement unanime, qui témoigne d'un enseignement infaillible du magistère ordinaire de l'Eglise. Nous déterminerons

(1) *Loc. cit.*, p. 425 et 426.

(2) Rom. V, 5.

(3) Voici ce passage du Concile de Trente. « Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur ; id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem » (Sess. VI, cap. 7).

plus loin (653-657) les principales conditions, qui doivent être remplies, pour que ce consentement unanime existe dans les conditions voulues. Faisons ici l'application de ces conditions, aux interprétations de la sainte Ecriture.

544. D'abord il est nécessaire que l'interprétation en cause soit présentée par les pères, comme appartenant à la doctrine, que l'Eglise impose sur la foi et les mœurs (1). C'est même le caractère traditionnel et obligatoire, attribué par l'Eglise à cette interprétation, qui doit amener régulièrement tous les pères à l'enseigner. Aujourd'hui les définitions solennelles produisent dans l'Eglise, l'accord unanime sur les points définis. Aux premiers siècles, les définitions solennelles n'existaient pas encore ou étaient en petit nombre ; mais les enseignements quotidiens présentés comme obligatoires par les papes et les évêques dispersés, amenaient de la même façon, l'accord commun des pères, sur les points ainsi enseignés.

Si l'accord des pères sur le sens d'un texte scripturaire ne venait pas de l'enseignement de l'Eglise, mais d'une coïncidence fortuite, ou bien d'une même trempe naturelle d'esprit, ou bien, ce qui est beaucoup plus ordinaire, des idées courantes sur les sciences profanes, cet accord ne constituerait pas le consentement unanime, qui est un écho fidèle de la foi de l'Eglise (2). En ce cas, du reste, les pères ne présenteraient pas leur interprétation, comme une interprétation que la foi de l'Eglise rend obligatoire (3). Alors même qu'elle serait unanime, une interprétation de cette nature ne remplirait point, par conséquent, la condition rappelée par les Conciles de Trente et du Vatican, savoir, que pour être obligatoire, une interprétation a besoin d'être présentée comme entrant dans l'édifice de la doctrine chrétienne sur la foi et les mœurs.

545. Il n'est pas aussi indispensable que tous ceux qui portent le titre de pères aient adopté l'interprétation en question. Cela est même souvent impossible, puisque les pères n'ont pas été amenés tous, à se prononcer sur le sens des divers passages de l'Ecriture.

L'unanimité exigée pour le consentement des pères doit donc consister principalement, en ce que tous les pères qui ont interprété un passage, soient d'accord à présenter le même sens, comme traditionnel et obligatoire. Si quelques-uns d'entre eux sont d'un autre avis, l'unanimité n'existe pas.

(1) Voir l'encyclique *Providentissimus*, append. V, n. 16. SS. Patrum... summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens, morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet.
(2) Voir l'encyclique *Providentissimus*, append. V, n. 21.
(3) *Ibid.*

Bien que les pères qui se sont prononcés sur le sens du texte en cause, entrent seuls en ligne de compte pour l'unanimité demandée, il faut cependant que ces pères soient en assez grand nombre. Si deux pères seulement donnaient le sens d'un passage de l'Ecriture, il est clair que leur accord ne suffirait point. Mais quel est le nombre de pères, qui doivent interpréter le même passage, pour constituer une règle infaillible? Il est impossible de le fixer. Ce nombre devra être moins considérable, si les pères qui expriment leur pensée, appartiennent à des régions et à des époques différentes. Il est d'ailleurs inutile de s'arrêter à cette question ; car, en pratique, le nombre des pères qui auront interprété un texte, sera toujours notable, quand les autres conditions exigées pour une interprétation obligatoire se trouveront remplies. Les textes scripturaires, auxquels l'Eglise donne un sens arrêté et obligatoire, sont, en effet, des textes importants, et par conséquent des textes, dont un très grand nombre de pères auront été amenés à invoquer l'autorité.

546. En finissant, nous ferons observer que la règle d'interprétation que nous venons d'étudier, ne s'applique point jusqu'aujourd'hui à un grand nombre de textes. Elle ne gêne donc pas, comme on l'a prétendu, la liberté des exégètes. Elle a pour principal résultat, de proscrire les interprétations contraires à la doctrine certaine de l'Eglise. C'est sans doute parce qu'ils visaient surtout ce résultat, que les pères de Trente ont donné à leur décret la forme d'une prohibition. Le Concile du Vatican a renouvelé cette prohibition, après avoir déclaré, comme nous l'avons vu (511), que le décret de Trente n'était pas seulement prohibitif, mais qu'il était aussi doctrinal et prescriptif.

APPENDICE I

DOCUMENTS TIRÉS DES ACTES DU CONCILE DU VATICAN.

DOCUMENT I

Bulle de convocation du Concile du Vatican (29 juin 1868).

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

ad futuram rei memoriam.

Aeterni Patris Unigenitus Filius propter nimiam, qua nos dilexit, charitatem, ut universum humanum genus a peccati iugo, ac daemonis captivitate, et errorum tenebris, quibus primi parentis culpa iamdiu misere premebatur, in plenitudine temporum vindicaret, de caelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens, mortalibus ex Immaculata Sanctissimaque Virgine Maria indutus exuviis doctrinam, ac vivendi disciplinam e caelo delatam manifestavit, eamdemque tot admirandis operibus testatam fecit ; ac semetipsum tradidit pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. Antequam vero, devicta morte, triumphans in caelum consessurus ad dexteram Patris conscenderet, misit Apostolos in mundum universum, ut praedicarent evangelium omni creaturae, eisque potestatem dedit regendi Ecclesiam suo sanguine acquisitam, et constitutam, quae est *columna et firmamentum veritatis*, ac caelestibus ditata thesauris tutum salutis iter, ac verae doctrinae lucem omnibus populis ostendit, et instar *navis in altum saeculi huius ita natat, ut, pereunte mundo, omnes quos suscipit, servet illaesos* (1). Ut autem eiusdem Ecclesiae regimen recte semper atque ex ordine procederet, et omnis christianus populus in una semper fide, doctrina, charitate et communione persisteret, tum semetipsum perpetuo affuturum usque ad consummationem saeculi promisit, tum etiam ex omnibus unum selegit Petrum Apostolorum Principem, suumque hic in terris Vicarium, Ecclesiaeque caput, fundamentum ac centrum constituit, ut cum ordinis et honoris gradu, tum praecipuae plenissimaeque auctoritatis, potestatis ac iurisdictionis amplitudine pasceret agnos et oves, confirmaret fratres, universamque regeret Ecclesiam, et esset *caeli ianitor ac ligandorum solvendorumque arbiter, mansura etiam in caelis iudiciorum suorum definitione* (2). Et quoniam Ecclesiae unitas et integritas, eiusque regimen ab eodem Christo institutum perpetuo stabile permanere debet, iccirco in Romanis Pontificibus Petri successoribus, qui in hac eadem Romana Petri Cathedra sunt collocati, ipsissima suprema Petri in om-

(1) S. Max. Serm. 94. [Migne *Patr. Lat.* LVII, 722].
(2) S. Leo Serm. II. [Migne *P. L.* LIV, 146. Serm. III.]

nem Ecclesiam potestas, iurisdictio, primatus plenissime perseverat ac viget.

Itaque Romani Pontifices, omnem dominicum gregem pascendi potestate et cura ab ipso Christo Domino in persona beati Petri divinitus sibi commissa utentes, numquam intermisserunt omnes perferre labores, omnia suscipere consilia, ut a solis ortu usque ad occasum omnes populi, gentes, nationes evangelicam doctrinam agnoscerent, et in veritatis ac iustitiae viis ambulantes vitam assequerentur aeternam. Omnes autem norunt quibus indefessis curis iidem Romani Pontifices fidei depositum, Cleri disciplinam, eiusque sanctam doctamque institutionem, ac matrimonii sanctitatem dignitatemque tutari, et christianam utriusque sexus iuventutis educationem quotidie magis promovere, et populorum religionem, pietatem, morumque honestatem fovere, ac iustitiam defendere, et ipsius civilis societatis tranquillitati, ordini, prosperitati, rationibus consulere studuerint.

Neque omiserunt ipsi Pontifices, ubi opportunum existimarunt, in gravissimis praesertim temporum perturbationibus, ac sanctissimae nostrae religionis civilisque societatis calamitatibus generalia convocare Concilia, ut cum totius catholici orbis Episcopis, quos *Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei*, collatis consiliis, coniunctisque viribus ea omnia provide sapienterque constituerent, quae ad fidei potissimum dogmata definienda, ad grassantes errores profligandos, ad catholicam propugnandam, illustrandam et evolvendam doctrinam, ad ecclesiasticam tuendam ac reparandam disciplinam, ad corruptos populorum mores corrigendos possent conducere.

Iam vero omnibus compertum exploratumque est qua horribili tempestate nunc iactetur Ecclesia, et quibus quantisque malis civilis ipsa affligatur societas. Etenim ab acerrimis Dei hominumque hostibus catholica Ecclesia, eiusque salutaris doctrina, et veneranda potestas, ac suprema huius Apostolicae Sedis auctoritas oppugnata, proculcata, et sacra omnia despecta, et ecclesiastica bona direpta, ac sacrorum Antistites, et spectatissimi viri divino ministerio addicti, hominesque catholicis sensibus praestantes modis omnibus divexati, et Religiosae Familiae extinctae, et impii omnis generis libri, ac pestiferae ephemerides, et multiformes perniciosissimae sectae undique diffusae, et miserae iuventutis institutio ubique fere a Clero amota, et quod peius est, non paucis in locis iniquitatis et erroris magistris commissa. Hinc cum summo Nostro et bonorum omnium moerore, et nunquam satis deplorando animarum damno ubique adeo propagata est impietas, morumque corruptio, et effrenata licentia, ac pravarum cuiusque generis opinionum, omniumque vitiorum et scelerum contagio, divinarum humanarumque legum violatio, ut non solum sanctissima nostra religio, verum etiam humana societas miserandum in modum perturbetur ac divexetur.

In tanta igitur calamitatum, quibus cor Nostrum obruitur, mole supremum Pastorale ministerium Nobis divinitus commissum exigit, ut omnes Nostras magis magisque exeramus vires ad Ecclesiae reparandas ruinas, ad universi dominici gregis salutem curandam, ad exitiales eorum impetus conatusque reprimendos, qui ipsam Ecclesiam, si fieri unquam posset, et civilem societatem funditus evertere connituntur. Nos quidem, Deo auxiliante, vel ab ipso supremi Nostri Pontificatus exordio nunquam pro gravissimi Nostri officii debito destitimus pluribus Nostris Consistorialibus Allocutionibus et Apostolicis Litteris Nostram attollere vocem, ac Dei eiusque sanctae Ecclesiae causam Nobis a Christo Domino concreditam omni studio constanter defendere, atque

huius Apostolicae Sedis, et iustitiae veritatisque iura propugnare, et inimicorum hominum insidias detegere, errores falsasque doctrinas damnare, et impietatis sectas proscribere, ac universi dominici gregis saluti advigilare et consulere.

Verum illustribus Praedecessorum Nostrorum vestigiis inhaerentes opportunum propterea esse existimavimus, in generale Concilium, quod iamdiu Nostris erat in votis, cogere omnes Venerabiles Fratres totius catholici orbis sacrorum Antistites, qui in sollicitudinis Nostrae partem vocati sunt. Qui quidem Venerabiles Fratres singulari in catholicam Ecclesiam amore incensi, eximiaque erga Nos et Apostolicam hanc Sedem pietate et observantia spectati, ac de animarum salute anxii, et sapientia, doctrina, eruditione praestantes, et una Nobiscum tristissimam rei cum sacrae tum publicae conditionem maxime dolentes nihil antiquius habent, quam sua Nobiscum communicare et conferre consilia, ac salutaria tot calamitatibus adhibere remedia. In oecumenico enim hoc Concilio ea omnia accuratissimo examine sunt perpendenda ac statuenda, quae hisce praesertim asperrimis temporibus majorem Dei gloriam, et fidei integritatem, divinique cultus decorem, sempiternamque hominum salutem, et utriusque Cleri disciplinam, eiusque salutarem solidamque culturam, atque ecclesiasticarum legum observantiam, morumque emendationem, et christianam iuventutis institutionem, et communem omnium pacem et concordiam in primis respiciunt. Atque etiam intentissimo studio curandum est, ut, Deo bene iuvante, omnia ab Ecclesia et civili societate amoveantur mala, ut miseri errantes ad rectum veritatis, iustitiae, salutisque tramitem reducantur, ut vitiis erroribusque eliminatis, augusta nostra religio eiusque salutifera doctrina ubique terrarum reviviscat, et quotidie magis propagetur et dominetur; atque ita pietas, honestas, probitas, iustitia, charitas omnesque christianae virtutes cum maxima humanae societatis utilitate vigeant et efflorescant. Nemo enim inficiari unquam poterit, catholicae Ecclesiae eiusque doctrinae vim non solum aeternam hominum salutem spectare, verum etiam prodesse temporali populorum bono, eorumque verae prosperitati, ordini ac tranquillitati, et humanarum quoque scientiarum progressui ac soliditati, veluti sacrae ac profanae historiae annales splendidissimis factis clare aperteque ostendunt, et constanter evidenterque demonstrant. Et quoniam Christus Dominus illis verbis Nos mirifice recreat, reficit et consolatur, *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* (1), idcirco dubitare non possumus, quin Ipse in hoc Concilio Nobis in abundantia divinae suae gratiae praesto esse velit, quo ea omnia statuere possimus, quae ad maiorem Ecclesiae suae sanctae utilitatem quovis modo pertinent. Ferventissimis igitur ad Deum luminum Patrem in humilitate cordis Nostri dies noctesque fusis precibus, hoc Concilium omnino cogendum esse censuimus.

Quamobrem Dei ipsius omnipotentis Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, ac beatorum eius Apostolorum Petri et Pauli auctoritate, qua Nos quoque in terris fungimur, freti et innixi, de Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium consilio et assensu sacrum oecumenicum et generale Concilium in hac alma urbe Nostra Roma futuro anno millesimo octingentesimo sexagesimo nono in Basilica Vaticana habendum, ac die octava mensis Decembris Immaculatae Deiparae Virginis Mariae Conceptioni sacra incipiendum, prosequendum, ac, Domino ad-

(1) Matth. 18, 20.

iuvante, ad ipsius gloriam, ad universi Christiani populi salutem absolvendum et perficiendum, hisce Litteris indicimus, annuntiamus convocamus et statuimus. Ac proinde volumus, iubemus, omnes ex omnibus locis tam Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, quam dilectos filios Abbates, omnesque alios, quibus iure, aut privilegio in Conciliis generalibus residendi, et sententias in eis dicendi facta est potestas, ad hoc oecumenicum Concilium a Nobis indictum venire debere; requirentes, hortantes, admonentes ac nihilominus eis vi iurisiurandi, quod Nobis, et huic Santae Sedi praestiterunt, ac sanctae obedientiae virtute, et sud poenis iure aut consuetudine in celebrationibus Conciliorum adversus non accedentes ferri et proponi solitis, mandantes arcteque praecipientes, ut ipsimet, nisi forte iusto detineantur impedimento, quod tamen per legitimos procuratores Synodo probare debebunt, sacro huic Concilio omnino adesse et interesse teneantur.

In eam autem spem erigimur fore, ut Deus, in cuius manu sunt hominum corda, Nostris votis propitius annuens ineffabili sua misericordia et gratia efficiat, ut omnes supremi omnium populorum Principes et Moderatores, praesertim catholici, quotidie magis noscentes maxima bona in humanam societatem ex catholica Ecclesia redundare, ipsamque firmissimum esse imperiorum regnorumque fundamentum, non solum minime impediant, quominus Venerabiles Fratres sacrorum Antistites aliique omnes supra commemorati ad hoc Concilium veniant, verum etiam ipsis libenter faveant opemque ferant, et studiosissime, uti decet catholicos Principes, iis cooperentur, quae in maiorem Dei gloriam, eiusdemque Concilii bonum cedere queant.

Ut vero nostrae hae Litterae, et quae in eis continentur ad notitiam omnium, quorum oportet, perveniant, neve quis illorum ignorantiae excusationem praetendat, cum praesertim etiam non ad omnes eos, quibus nominatim illae essent intimandae, tutus forsitan pateat accessus, volumus et mandamus, ut in Patriarchalibus Basilicis Lateranensi, Vaticana et Liberiana, cum ibi multitudo populi ad audiendam rem divinam congregari solita est, palam clara voce per Curiae Nostrae Cursores, aut aliquos publicos notarios legantur, lectaeque in valvis dictarum Ecclesiarum, itemque Cancellariae Apostolicae portis, Et Campi Florae solito loco et in aliis consuetis locis affigantur, ubi ad lectionem et notitiam cunctorum aliquandiu expositae pendeant, cumque inde amovebuntur, earum nihilominus exempla in eisdem locis remaneant affixa. Nos enim per huiusmodi lectionem, publicationem, affixionemque, omnes et quoscumque, quos praedictae Nostrae Litterae comprehendunt, post spatium duorum mensium a die Litterarum publicationis et affixionis ita volumus obligatos esse et adstrictos, ac si ipsismet illae coram lectae et intimatae essent, transumptis quidem earum, quae manu publici notarii scripta aut subscripta, et sigillo personae alicuius ecclesiasticae in dignitate constitutae munita fuerint, ut fides certa, et indubitata habeatur, mandamus ac decernimus.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostrae indictionis, annuntiationis, convocationis, statuti, decreti, mandati, praecepti, et obsecrationis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae apud sanctum Petrum Anno Incarnationis Dominicae Millesimo Octingentesimo Sexagesimo Octavo, Tertio Kalendas Iulias.

Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio.

† EGO PIUS CATHOLICAE ECCLESIAE EPISCOPUS

† Ego Marius Episc. Ostiensis et Veliternus Card. Decanus Mattei Pro-Datarius.
† Ego Constantinus Episc. Portuen. et S. Rufinae Card. Patrizi.
† Ego Aloysius Episc. Praenestinus Card. Amat S. R. E. Vice-Cancellarius.
† Ego Nicolaus Episc. Tusculanus Card. Paracciani Clarelli a Secretis Brevium.
† Ego Camillus Episc. Albanus Card. di Pietro.
† Ego Carolus Augustus Episc. Sabinensis Card. de Reisach.
† Ego Philippus Tit. S. Laurentii in Lucina Proto-Presb. Card. de Angelis Archiep. Firmanus, et S. R. E. Camerarius.
† Ego Fabius Maria Tit. S. Stephani in monte Coelio Presb. Card. Asquini.
† Ego Alexander Tit. S. Susannae Presb. Card. Barnabo.
† Ego Ioseph Tit. S. Mariae in Ara Caeli Presb. Card. Milesi.
† Ego Petrus Tit. S. Marci Presb. Card. de Silvestri.
† Ego Carolus Tit. S. Mariae de Populo Presb. Card. Sacconi.
† Ego Angelus Tit. Ss. Andreae et Gregorii in Monte Coelio Presb. Card. Quaglia.
† Ego Fr. Antonius Maria Tit. Ss. XII. Apost. Presb. Card. Panebianco Poenitentiarius Maior.
† Ego Antoninus Tit. Ss. Quatuor Coronator. Presb. Card. de Luca.
† Ego Ioseph Andreas Tit. S. Hieronymi Illyricorum Presb. Card. Bizzarri.
† Ego Ioannes Bapt. Tit. S. Callisti Presb. Card. Pitra.
† Ego Fr. Philippus Maria Tit. S. Sixti Presb. Card. Guidi Archiep. Bononiensis.
† Ego Gustavus Tit. S. Mariae in Transpontina Presb. Card. d'Hohenlohe.
† Ego Aloysius Tit. S. Laurentii in Paneperna Presb. Card. Bilio.
† Ego Lucianus Tit. S. Pudentianae Presb. Card. Bonaparte.
† Ego Ioseph Tit. Ss. Marcellini et Petri Presb. Card. Berardi.
† Ego Raphael Tit. S. Crucis in Hierusalem Presb. Card. Monaco.
† Ego Iacobus S. Mariae in Via Lata Proto-Diac. Card. Antonelli.
† Ego Prosper S. Mariae Scalaris Diac. Card. Caterini.
† Ego Theodulphus S. Eustachii Diac. Card. Mertel.
† Ego Dominicus S. Mariae in Dominica Diac. Card. Consolini.
† Ego Eduardus Ss. Viti et Modesti Diac. Card. Borromeo.
† Ego Hannibal S. Mariae in Aquiro Diac. Card. Capalti.

M. Card. Mattei Pro-Datarius.

N. Card. Paracciani Clarelli.

Visa de Curia *D. Bruti.*

Loco † Plumbi.

I. Cugnonius.

Reg. in Secretaria Brevium.

Testamur et omnibus fidem facimus nos subscripti Protonotarii Apostolici de numero participantium Sanctissimi Domini Nostri Pii Divina Providentia Papae Noni ex Eiusdem mandato vulgasse ad Basilicam Vaticanam solemni modo Apostolicas Litteras, quibus oecumenicum

Concilium indicitur, hac die 29 Iunii anno 1868. In quorum fidem etc.

Aloysius Colombo.
Ioannes Simeoni.
Aloysius Pericoli.
Dominicus Bartolini.
Ludovicus Iacobini.

De mandato Sanctissimi in Christo Patris, et Domini Nostri Domini Divina Providentia Pii Papae Noni Anno a Nativitate Domini MDCCCLXVIII. Indict. XI. die vero 29 Iunii Pontificatus Eiusdem Sanctissimi Domini Nostri anno XXIII, praesentes Litterae Apostolicae, post lectionem superius praescriptam, affixae, et publicatae fuerunt ad valvas Basilicarum S. Ioannis Lateranensis, et Principis Apostolorum, ac S. Mariae Maioris, et Cancellariae Apostolicae, ac Magnae Curiae Innocentianae, atque in acie Campi Florae, et in aliis locis solitis et consuetis Urbis per me Aloysium Serafini Apostolicum Cursorem subscriptum.

Aloysius Serafini, Cursor Apostolicus.
Philippus Ossani, Magister Cursorum.

DOCUMENTS II

Méthode prescrite à la Commission théologico-dogmatique (décembre 1868).

Methodus servanda a Commissione theologico-dogmatica.

I. Quum Commissioni theologico-dogmaticae incumbat, colligere ac notare errores, qui ab oecumenica Synodo proxime futura damnandi esse videntur, Concili Tridentini mos constanter observetur, ut nimirum proscribendis per Canones erroribus praemittatur brevis et accuratissima catholicae doctrinae expositio.

II. Quod ad errorum delectum attinet, seligantur:

1° errores huius aetatis vigentes ac vivi ;

2° errores graves ac perniciosi ; itemque

3° grassantes ac latius diffusi ;

4° neque errores tantum haereticales, sed quicumque fidei catholicae bonisque moribus grave damnum inferre censentur.

III. Quod spectat ad modum damnationis, proscribantur :

1° in Canonum articulis haereses tantum ;

2° in doctrinarum vero Capitibus etiam reliqui errores, qui damnatione digni habentur : itemque per modum detestationis vel exsecrationis opinionum monstra, veluti atheismus, pantheismus, materialismus aliaeque impietates, quae circa ipsas fidei conditiones et christianae religionis fundamenta versantur.

3° Haereses, a Romanis Pontificibus vel a generalibus Conciliis, sive diserta haereseos nota sive Canonum articulis iam damnatae, si eamdem penitus formam adhuc retineant, per novos Canones proscribendae non sunt ; sed ipsorum Pontificum vel Conciliorum sententia in Capitibus doctrinarum instauretur : si vero novam illae formam induerint, novis Canonum articulis configantur.

IV. Ut autem Commissio propositum ipsi finem expeditius ac promptius obtineat, deputentur ab eminentissimo Praefecto aliquot e consul-

torum numero theologi, qui collatis studiis materiam examini subiiciendam pro singulis Commissionis generalis sessionibus diligenter praeparent. Scilicet theologi deputati

1° seligant errores, qui attentionem oecumenici Concili merentur;

2° indicent fontes, unde eos collegerunt;

3° significent, ubi illi et quo cum periculo grassantur;

4° dicant, utrum iidem alias iam damnati fuerunt, et a quibus, et quo damnationis modo;

5° revocent errores ad distinctas formulas, quibus ii doctrinis Ecclesiae adversantur;

6° iudicent de errorum gradu ac qualitate; hinc

7° determinent, utrum iidem per Canones, an in doctrinarum Capitibus proscribendi sint;

8° afferant insigniora Scripturae et Traditionis testimonia, quibus doctrina catholica in Capitibus proponenda et declaranda est;

9° definiant substantiam, numerum et ordinem Canonum, quibus haereses condemnandae sunt.

V. Res sic brevissimis, sed distinctis elaborata Capitibus, imprimatur foliis, quae inter consultores distribuantur, ut in generali eorum Congregatione singuli ferant iudicium:

1° utrum, et quid addendum;

2° utrum, et quid demendum;

3° utrum, et quid corrigendum.

4° Si quid a quopiam dignum animadversione proponatur, id scripto expressum tradatur Commissionis secretario, ut suo loco debita eius ratio habeatur.

VI. Quae tandem in generali consultorum Congregatione discussa atque stabilita circa Capitum ac Canonum substantiam fuere, committantur rursum theologis deputatis, ut ipsi curam formae habeant et, quoad eius fieri potest, unitati stili consulant.

DOCUMENT III

Lettres apostoliques traçant le règlement du Concile (27 novembre 1869)

PIUS PAPA IX

ad futuram rei memoriam.

Multiplices inter, quibus divexamur, angustias, ad divinae Clementiae, quae *consolatur nos in omni tribulatione nostra* (1), gratias persolvendas maxime excitamur, qua propitiante, illud celeriter Nobis continget, ut sacrosanctum generale et oecumenicum Concilium Vaticanum iam a Nobis, ea adspirante, indictum feliciter auspicemur. Gaudium autem in Domino iure praecipimus, quod salutares Concilii eiusdem conventus solemni die Immaculatae Dei Matris Mariae semper Virginis Conceptioni sacro, atque adeo sub potentibus maternisque auspiciis Eius aggressuri sumus, eosque in Vaticana Nostra Basilica inituri ante beatissimi Petri cineres, qui *in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta*

(1) II. Corinth. 1, 4.

Ecclesiae gubernacula non reliquit, et in quo omnium Pastorum sollicitudo, cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat (1). Iamvero memores hoc oecumenicum Concilium a Nobis convocatum fuisse, ut extirpandis erroribus, quos praesertim huius saeculi conflavit impietas, removendis malis, quibus Ecclesia affligitur, emendandis moribus et utriusque Cleri disciplinae instaurandae, coniuncta Nobiscum sacrorum Ecclesiae Antistitum adhibeatur opera, ac probe noscentes, quo studio intentaque sollicitudine curare debeamus, ut ea omnia, quae ad rectam rationem tam salutaris negotii gerendi tractandi ac perficiendi pertinent, ex sancta maiorum disciplina institutisque statuantur, idcirco apostolica Nostra auctoritate ea quae sequuntur decernimus, atque ab omnibus in hoc Vaticano Concilio servanda esse praecipimus.

I. De modo vivendi in Concilio.

Reputantes animo quod *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (2), quodque nihil caelestis Patris benignitati pronius est, quam ut det *spiritum bonum petentibus se* (3), iam Nos dum apostolicis Nostris Litteris die undecimo Aprilis hoc anno datis, Ecclesiae thesauros sacrosancti huius Concilii occasione Christifidelibus reseravimus, non solum eosdem Christifideles vehementer hortati sumus, ut emundantes *conscientiam ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi* (4), orationibus, obsecrationibus, ieiuniis, aliisque pietatis actibus insistere velint : sed etiam divini Spiritus lumen et opem in sacrosancto Missae Sacrificio celebrando, quotidie in universo orbe catholico implorari mandavimus, ad prosperum a Domino huic Concilio exitum, et salutares ex eo Ecclesiae sanctae fructus impetrandos.

Quas quidem adhortationes et praescriptiones modo renovantes et confirmantes, id praeterea iubemus, ut huius almae urbis Nostrae Ecclesiis, sacrosancta Synodo perdurante, singulis diebus dominicis hora, quae pro fideli populo magis congrua videatur, Litaniae aliaeque orationes ad hunc finem constitutae recitentur.

At longe his maius aliquid et excellentius ab Episcopis, aliisque qui in sacerdotali ordine censentur hoc Concilium concelebrantibus, praestandum est, quos, uti ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei, oportet in omnibus seipsos praebere *exemplum bonorum operum in doctrina, in integritate, in gravitate, verbum sanum, irreprehensibile : ut is, qui ex adverso est, vereatur nihil habens malum dicere de nobis* (5). Quare veterum Conciliorum ac Tridentini nominatim vestigiis inhaerentes hortamur illos omnes in Domino, ut orationi, sacrae lectioni, caelestium rerum meditationibus pro sua cuiusque pietate studiose intendant ; ut pure casteque sancto Missae Sacrificio, quam fieri possit, frequenter operentur ; animum mentemque ab humanarum rerum curis immunem servent ; modestiam in moribus, in victu temperantiam, et in omni actione religionem retineant. Absint animorum dissidia, absit prava aemulatio et contentio, sed omnibus imperet, quae inter caeteras virtutes eminet charitas, ut illa dominante et incolumi, de hoc sacro Episcoporum Ecclesiae conventu dici possit : *ecce quam bonum et quam iucundum*

(1) S. Leo P. Serm. II. in Anniver. Assumptionis suae [Migne *P. L.* LIV, 146, 147].
(2) Iacob. I, 17.
(3) Luc. 11, 13.
(4) Ad Hebr. 9, 14.
(5) Ad Tit. 2, 7. 8.

habitare fratres in unum (1). Evigilent demum Patres in domesticorum suorum cura, et christianae ab eis sanctaeque vitae disciplina exigenda, memores quam gravibus verbis Paulus Apostolus praecipiat Episcopis, ut sint *suae domui bene praepositi* (2).

II. De iure et modo proponendi.

Licet ius et munus proponendi negotia, quae in sancta oecumenica Synodo tractari debebunt, de iisque Patrum sententias rogandi nonnisi ad Nos, et ad hanc Apostolicam Sedem pertineat, nihilominus non modo optamus, sed etiam hortamur, ut si qui inter Concilii Patres aliquid proponendum habuerint, quod ad publicam utilitatem conferre posse existiment, id libere exequi velint. Cum vero probe perspiciamus hanc ipsam rem, nisi congruo tempore et modo perficiatur, non parum necessario conciliarium actionum ordini officere posse, idcirco statuimus eiusmodi propositiones ita fieri debere, ut earum quaelibet 1. scripto mandetur, ac peculiari Congregationi nonnullorum, tum Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium, tum aliorum Synodi Patrum a Nobis deputandae privatim exhibeatur: 2. publicum rei christianae bonum vere respiciat, non singularem dumtaxat unius vel alterius dioecesis utilitatem: 3. rationes contineat, ob quas utilis et opportuna censetur: 4. nihil prae se ferat, quod a constanti Ecclesiae sensu, eiusque inviolabilibus traditionibus alienum sit.

Peculiarius praedicta Congregatio propositiones sibi exhibitas diligenter expendet, suumque circa earum admissionem vel exclusionem consilium Nostro iudicio submittet, ut Nos deinde matura consideratione de iis statuamus, utrum ad synodalem deliberationem deferri debeant.

III. De secreto servando in Concilio.

Prudentiae hic ratio Nos admonet, ut secreti fidem, quae in superioribus Conciliis non semel, adiunctorum gravitate exigente, indicenda fuit, in universa huius Concilii actione servandam iubeamus. Si enim unquam alias, hoc maximo tempore haec cautio necessaria visa est, quo in omnem occasionem excubat invidiae conflandae contra catholicam Ecclesiam eiusque doctrinam, pluribus nocendi opibus pollens impietas. Quapropter praecipimus omnibus et singulis Patribus, Officialibus Concilii, Theologis, sacrorum Canonum peritis, caeterisque qui operam suam Patribus vel Officialibus praedictis quovis modo in rebus huius Concilii praebent, ut decreta et alia quaecumque, quae iis examinanda proponentur, nec non discussiones et singulorum sententias non evulgent, nec alicui extra gremium Concilii pandant: praecipimus pariter ut Officiales Concilii, qui episcopali dignitate praediti non sunt, aliique omnes, qui ratione cuiusvis demandati a Nobis ministerii conciliaribus disceptationibus inservire debent, iuramentum emittere teneantur de munere fideliter obeundo, et de secreti fide servanda circa ea omnia quae supra praescripta sunt, nec non super iis rebus, quae specialiter ipsis committentur.

IV. De ordine sedendi, et de non inferendo alicui praeiudicio.

Cum ad tranquillitatem concordiamque animorum tuendam non parum momenti habeat, si in quibuslibet conciliaribus actibus, unusquis-

(1) Ps. 132, 1.
(2) I. Timoth. 3, 4.

que suae dignitatis ordinem fideliter ac modeste custodiat : hinc ad offensionum occasiones, quoad eius fieri possit, praecidendas, infrascriptum ordinem inter diversas dignitates servari praescribimus,

Primum locum obtinebunt Venerabiles Fratres Nostri S. R. E. Cardinales Episcopi, Presbyteri, Diaconi ; secundum Patriarchae ; tertium, ex speciali Nostra indulgentia, Primates iuxta ordinem suae promotionis ad primatialem gradum. Id autem pro hac vice tantum indulgemus, atque ita, ut ex hac Nostra concessione nullum ius vel ipsis Primatibus datum, vel aliis imminutum censeri debeat. Quartum locum tenebunt Archiepiscopi iuxta suae ad archiepiscopatum promotionis ordinem ; quintum Episcopi pariter iuxta ordinem promotionis suae ; *sextum Abbates nullius dioecesis* ; *septimum Abbates Generales aliique* Generales Moderatores Ordinum Religiosorum, in quibus solemnia vota nuncupantur, etiamsi Vicarii Generalis titulo appellentur, dum tamen re ipsa cum omnibus supremi moderatoris iuribus et privilegiis, universo suo Ordini legitime praesunt.

Caeterum ex superiorum Conciliorum disciplina institutoque decernimus, quod, si forte contigerit, aliquos debito in loco non sedere, et sententias etiam sub verbo *placet* proferre, Congregationibus interesse, et alios quoscumque actus facere, Concilio durante, nulli propterea praeiudicium generetur, nullique novum ius acquiratur (1).

V. *De iudicibus excusationum et querelarum.*

Quo graviorum rerum pertractatio, quae in hac sacrosancta Synodo agi gerive debent, minus quam fieri possit, impediatur aut retardetur ob cognitionem causarum, quae singulos respiciunt : statuimus ut ipsa Synodus per schedulas secretas quinque ex Concilii Patribus eligat in *Iudices excusationum*, quorum erit procurationes et excusationes Praelatorum absentium, necnon eorum postulata, qui, Concilio nondum dimisso, iustam discedendi causam se habere putaverint, excipere, atque ad normam conciliaris disciplinae et sacrorum Canonum expendere : quod cum fecerint, non quidquam de hisce rebus decernent, sed de omnibus ad Congregationem generalem ordine referent.

Praeterea statuimus, ut eadem Synodus pariter per schedulas secretas, alios quinque ex Patribus eligat in *Iudices querelarum et controversiarum.* Hi porro controversias omnes circa ordinem sedendi vel ius praecedendi, aliasque, si quae forte inter congregatos oriantur, judicio summario atque oeconomice ut aiunt, ita componere studebunt, ut *nulli praeiudicium inferatur : et quatenus componere nequeant*, eas Congregationis generalis auctoritati subiicient.

VI. *De Officialibus Concilii.*

Quod vero et illud magni refert, ut necessarii ac idonei ministri et officiales, iuxta conciliarem consuetudinem et disciplinam, omnibus in hac Synodo actibus rite et legitime perficiendis designentur, Nos huiusmodi ministeriorum rationem habentes, infrascriptos viros ad ea deligimus et nominamus, scilicet :

1. Generales Concilii Custodes, dilectos filios Ioannem Columna et Dominicum Orsini Romanos Principes pontificio Nostro solio adsistentes.

2. Concilii Secretarium, Venerabilem Fratrem Iosephum Episcopum S. Hippolyti, eique adiicimus cum officio et titulo Subsecretarii, dilec-

(1) Conc. Trid. Sess. II. Decret. de mod. viv. § *Insuper.*

tum filium Ludovicum Iacobini e Nostris et huius Apostolicae Sedis Protonotariis, nec non Adiutores, dilectos filios Canonicos Camillum Santori et Angelum Iacobini.

3. Concilii Notarios, dilectos filios Lucam Pacifici, Aloysium Colombo, Ioannem Simeoni, Aloysium Pericoli et Dominicum Bartolini Nostros et huius Apostolicae Sedis Protonotarios, eisque adiungimus dilectos filios Salvatorem Pallottini et Franciscum Santi Advocatos, qui Notariis eisdem adiutricem operam navent.

4. Scrutatores suffragiorum, dilectos filios Aloysium Serafini et Franciscum Nardi causarum Palatii Nostri Apostolici Auditores, Aloysium Pellegrini et Leonardum Dialti Nostrae Camerae Apostolicae Clericos, Carolum Cristofori et Alexandrum Montani Signaturae Iustitiae Votantes, Fridericum de Falloux du Coudray Nostrae Cancellariae Apostolicae Regentem, et Laurentium Nina Abbreviatorem ex maiori Parco. Hi autem octo Scrutatores in quatuor distincta paria distributi, ita ad excipienda suffragia procedent, ut bina paria unum conciliaris aulae latus, totidemque alterum obeant, ac praeterea singula paria singulos ex Notariis secum habere debebunt, dum in munere fungendo versantur.

5. Promotores Concilii, dilectos filios Ioannem Baptistam de Dominicis-Tosti et Philippum Ralli S. Consistorii Advocatos.

6. Magistros Caeremoniarum Concilii, dilectos filios Aloysium Ferrari Antistitem Nostrum domesticum Praefectum, et Pium Martinucci, Camillum Balestra, Remigium Ricci, Iosephum Romagnoli, Petrum Iosephum Rinaldi-Bucci, Antonium Cataldi, Alexandrum Tortoli, Augustinum Accoramboni, Aloysium Sinistri, Franciscum Riggi, Antonium Gattoni, Baltassarem Baccinetti, Caesarem Togni, Rochum Massi Nostros et huius Apostolicae Sedis Caeremoniarios.

7. Assignatores locorum, dilectos filios Henricum Folchi Praefectum, ac Aloysium Naselli, Edmundum Stonor, Paulum Bastide, Aloysium Pallotti intimos Nostros Cubicularios, et dilectos filios Scipionem Perilli, Gustavum Gallot, Franciscum Regnani, Nicolaum Vorsak, et Philippum Silvestri Cubicularios Nostros honorarios.

VII. De Congregationibus generalibus Patrum.

Ad ea modo curam convertentes, quae Congregationum generalium ordinem respiciunt, statuimus ac decernimus, ut iisdem Patrum Congregationibus, quae publicis Sessionibus praemittuntur, quinque ex Venerabilibus Fratribus Nostris S. R. E. Cardinalibus Nostro nomine et auctoritate praesint, et ad hoc munus eligimus et nominamus, Venerabilem Fratrem Nostrum Carolum S. R. E. Cardinalem Episcopum Sabinensem de Reisach nuncupatum, dilectos filios Nostros S. R. E. Presbyteros Cardinales, Antoninum titulo Ss. Quatuor Coronatorum de Luca nuncupatum, Iosephum Andream titulo S. Hieronymi Illyricorum Bizzarri nuncupatum, Aloysium titulo S. Laurentii in Panepera Bilio nuncupatum, dilectum filium Nostrum Hannibalem S. R. E. Cardinalem Diaconum S. Mariae in Aquiro Capalti nuncupatum.

Hi autem Praesides, praeter alia, quae ad aptam horum conventuum moderationem spectant, curabunt ut in rebus pertractandis initium fiat a disceptatione eorum, quae ad fidem pertinent ; deinde integrum ipsis erit consultationes in fidei vel disciplinae capita conferre, prout opportunum indicaverint.

Cum vero Nos, iam inde a tempore, quo Apostolicas Litteras ad hoc Concilium indicendum dedimus, viros Theologos et ecclesiastici iuris

Consultos, ex *variis catholici orbis regionibus in hanc almam urbem* Nostram evocandos curaverimus, ut una cum aliis huius urbis, et earumdem disciplinarum peritis viris, rebus apparandis darent operam, quae ad huius generalis Synodi scopum pertinent, atque ita expeditior via in rerum tractatione Patribus patere posset; hinc volumus et mandamus, ut schemata decretorum et canonum ab iisdem viris expressa et redacta, quae Nos nulla Nostra approbatione munita, integra integre Patrum cognitioni reservavimus, iisdem Patribus in Congregationem generalem collectis ad examen et iudicium subiiciantur. Itaque, curantibus memoratis Praesidibus, aliquot ante dies quam Congregatio generalis habeatur, decretorum et canonum schemata, de quibus in Congregatione indicta agendum erit, typis impressa singulis Patribus distribuentur, quo interim illa diligenti consideratione in omnem partem expendant, et quid sibi sententiae esse debeat, accurate pervideant. Si quis Patrum de schemata proposito sermonem in Congregatione ipsa habere voluerit, ad debitum inter oratores ordinem pro cuiusque dignitatis gradu servandum, opus erit, ut saltem pridie diei Congregationis ipsius, Praesidibus suum disserendi propositum significandum curet. Auditis autem istorum Patrum sermonibus, si alii etiam post eos in conventu ipso disserere voluerint, hoc iisdem fas erit, obtenta prius a Praesidibus dicendi venia, et eo ordine, quem dicentium dignitas postulaverit.

Iamvero, si in ea quae habetur Congregatione, exhibitum schema vel nullas vel nonnisi leves difficultates in ipso congressu facile expediendas obtulerit, tunc nihil morae erit, quominus disceptationibus compositis decreti vel canonis conciliaris, de quo agitur, formula, rogatis Patrum suffragiis, statuatur. Sin autem circa schema praedictum huiusmodi oriantur difficultates, ut, sententiis in contraria conversis, via non suppetat, qua in ipso conventu componi possint, tum ea ratio ineunda erit, quam heic infra statuimus, ut stabili et opportuno modo huic rei provideatur. Volumus itaque, ut ab ipso Concilii exordio quatuor speciales ac distinctae Patrum Congregationes seu *Deputationes* instituantur, quarum prima de rebus ad fidem pertinentibus, altera de rebus disciplinae ecclesiasticae, tertia de rebus Ordinum Regularium, quarta demum de rebus ritus orientalis, Concilio perdurante, cognoscere et tractare debebit. Quaevis ex praedictis Congregationibus seu Deputationibus numero Patrum quatuor et viginti constabit, qui a Concilii Patribus per schedulas secretas eligentur. Unicuique ex iisdem Congregationibus seu Deputationibus, praeerit unus ex VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalibus a Nobis designandus, qui ex conciliaribus Theologis vel Iuris Canonici peritis, unum aut plures in commodum suae Congregationis seu Deputationis adsciscet, atque ex iis unum constituet, qui secretarii munere eidem Congregationi seu Deputationi operam navet. Igitur si illud contigerit, quod supra innuimus, ut nimirum in generali Congregatione quaestio de proposito schemate exorta dirimi non potuerit, tum Cardinales eiusdem generalis Congregationis Praesides curabunt ut schema, de quo agitur, una cum obiectis difficultatibus examini subiiciatur illius ex specialibus Deputationibus, ad quam iuxta assignata cuique rerum tractandarum genera pertinere intelligitur. Quae in hac peculiari Deputatione deliberata fuerint, eorum relatio typis edita Patribus diribenda erit iuxta methodum a Nobis superius praescriptam, ut deinde in proxima Congregatione generali, si nihil amplius obstiterit, rogatis Patrum suffragiis, decreti vel canonis conciliaris formula condatur. Suffragia autem a Patribus oretenus edentur, ita tamen, ut ipsis integrum sit etiam de scripto illa pronunciare.

VIII. *De Sessionibus publicis.*

Publicarum nunc Sessionum celebratio exigit, ut rebus et actionibus in ea rite dirigendis, congrua ratione consulamus. Itaque in unaquaque publica Sessione, considentibus suo loco et ordine Patribus, servatisque adamussim caeremoniis, quae in rituali instructione iisdem Patribus de mandato Nostro tradenda continentur, de suggestu decretorum et canonum formulae in superioribus Congregationibus generalibus conditae voce sublata et clara iussu Nostro recitabuntur, eo, ordine, ut primum canones de dogmatibus fidei, deinde decreta de disciplina pronuncientur, et ea adhibita solemni tituli praefatione, qua Praedecessores Nostri in eiusmodi conciliari actione uti consueverunt, nempe : *Pius Episcopus Servus Servorum Dei, sacro approbante Concilio, ad perpetuam rei memoriam*. Tunc vero rogabuntur Patres, an placeant canones et decreta perlecta ; ac statim procedent Scrutatores suffragiorum, iuxta methodum superius constitutam, ad suffragia singillatim et ordine excipienda, eaque accurate describent. Hac autem in re déclaramus suffragia pronunciari debere in haec verba, *placet*, aut *non placet* : ac simul edicimus, minime fas esse a Sessione absentibus quavis de causa suffragium suum scripto consignatum ad Concilium mittere. Iamvero suffragiis collectis, Concilii Secretarius una cum supradictis Srutatoribus penes pontificalem Nostram cathedram, iis accurate dirimendis ac numerandis operam dabunt, ac de ipsis ad Nos referent : Nos deinde supremam Nostram sententiam dicemus, eamque enunciari et promulgari mandabimus, hac adhibita solemni formula *decreta modo lecta placuerunt omnibus Patribus nemine dissentiente* (vel si qui forte dissenserint), *tot numero exceptis* ; *Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus statuimus atque sancimus, ut lecta sunt.* Hisce autem omnibus expletis, erit Promotorum Concilii rogare Protonotarios praesentes, ut de omnibus et singulis in Sessione peractis, unum vel plura, instrumentum vel instrumenta conficiantur. Denique die proximae Sessionis de mandato Nostro indicta, Sessionis conventus dimittetur.

IX. *De non discendendo a Concilio.*

Universis porro Concilii Patribus, aliisque qui eidem interesse debent, praecipimus sub poenis per sacros Canones indictis, ut ne quis eorum, antequam sacrosanctum hoc generale et oecumenicum Concilium Vaticanum rite absolutum et a Nobis dimissum sit, discedat, nisi discessionis causa iuxta normam superius definitam cognita et probata fuerit, ac impetrata a Nobis abeundi facultas.

X. *Indultum Apostolicum de non residentia pro iis qui Concilio intersunt.*

Cum ii omnes, qui conciliaribus actionibus interesse tenentur, ea in re universali Ecclesiae deserviant ; Praedecessorum Nostrorum etiam exemplum sequuti (1) Apostolica benignitate indulgemus ut tum Praesules aliique suffragii ius in hos Concilio habentes, tum caeteri omnes eidem Concilio operam quovis titulo impendentes suorum beneficiorum fructus, reditus, proventus ac distributiones quotidianas percipere possint, iis tantum distributionibus exceptis, quae *inter praesentes* fieri dicuntur ;

(1) Paulus III. Brev. 1. Ianuarii 1546. — Pius IV. Brev. 25. Novembris 1561.

idque concedimus Synodo perdurante, et donec quisque eidem adsit aut inserviat.

Haec volumus atque mandamus decernentes has Nostras Litteras et in eis contenta quaecumque, in proximo sacrosancto generali et oecumenico Concilio Vaticano, ab omnibus et singulis ad quos spectat, respective et inviolabiliter observari debere. Non obstantibus quamvis speciali atque individua mentione ac derogatione dignis, in contrarium facientibus quibuscumque.

Datum Romae apud S. Petrum sub Annulo Piscatoris die XXVII. Novembris MDCCCLXIX.

Pontificatus Nostri Anno Vicesimo quarto.

N. Card. Peracciani Clarelli.

DOCUMENT IV

Décret promulgué par ordre du Souverain Pontife, à la congrégation générale du 22 février, pour compléter et préciser le règlement du concile (20 février 1870).

DECRETUM

Apostolicis Litteris, die 27 Novembris anno proxime superiori editis, quarum initium *Multiplices inter*, Summus Pontifex ordinem generalem constituit in Vaticani Concilii celebratione servandum, in iisque, praeter alia, certas quasdam regulas tradidit, quibus rationi disceptationum a Patribus habendarum consuleretur.

Iam vero ipse Sanctissimus Dominus propositum sibi finem facilius assequi cupiens, nec non rationem habens expostulationum, quae a plerisque Concilii Patribus haud semel exhibitae sunt ex eo quod disceptationum conciliarium series in longum plus aequo protrahatur; ex apostolica sua sollicitudine quasdam peculiares pro Congregationum generalium discussionibus tradere normas constituit, quae praestitutum generalem ordinem evolvendo, atque integram servando eam discussionum libertatem, quae catholicae Ecclesiae Episcopos deceat, pleniori expeditiorique ratione ad rerum tractandarum examen, disceptationem et deliberationem conferrent.

Quamobrem, Cardinalibus Congregationum generalium Praesidibus in consilium adhibitis, et quaesita etiam sententia Patrum peculiaris Congregationis recipiendis expendendisque Episcoporum propositionibus, idem Sanctissimus Dominus Noster sequentes ordinationes edendas servandasque mandavit :

1. Distributo schemate Concilii Patribus, Cardinales Praesides Congregationum generalium congruum tempus praefigent, intra quod Patres ipsi, qui aliqua in schemate animadvertenda censuerint, ea scripto tradere debeant.

2. Animadversiones hoc ordine exarandae erunt; ut primum illae scripto adnotentur quae schema generatim respiciunt sive integrum sive divisum, prout a Praesidibus indicatum fuerit: deinde illae quae ad singulas schematis partes referuntur, schematis ipsius ordine servato.

3. Qui ex Patribus animadversiones vel in verba vel in paragraphos propositi schematis afferendas putaverint, novam verborum vel paragraphorum formulam subiicient in locum prioris in schemate substituendam.

4. Animadversiones a Patribus Concilii hac ratione exaratae et propria subscriptione munitae Secretario Concilii tradentur, eiusque opera ad respectivas Episcoporum Deputationes transmittentur.

5. Postquam huiusmodi animadversiones expensae fuerint in conventu eius Deputationis, ad quam pertinent, singulis Patribus distribuetur schema reformatum una cum summaria relatione, in qua de propositis animadversionibus mentio fiet.

6. *Schemate una simul cum supradicta relatione Patribus Concilii* communicato, Cardinales Praesides diem statuent Congregationis generalis in qua discussio inchoabitur.

7. Discussio fiet primum generatim de schemate integro vel diviso, prout Cardinalibus Praesidibus visum fuerit, eaque absoluta, de unaquaque singillatim schematis ipsius parte disceptabitur ; proposita semper in hac singularum partium discussione ab Oratoribus formula expensi schematis periodo vel paragrapho substituenda, ac Praesidibus post habitum sermonem scripto exhibenda.

8. Qui de reformato schemate loqui voluerint dum suum disserendi propositum Praesidibus significandum curabunt, innuere pariter debebunt utrum de toto schemate in genere, vel de eius partibus in specie acturi sint ; et quatenus in specie, de qua schematis parte sibi agendum esse statuerint.

9. Liberum erit cuique ex respectivae Deputationis Episcopis, impetrata a Praesidibus venia, Oratorum difficultatibus et animadversionibus respondere : *ita tamen ut facultas ipsis sit vel statim post Oratoris* sermonem eloqui, vel pluribus insimul Oratoribus eadem super re disceptantibus reponere, idque vel eodem, vel alio die perficere.

10. Oratorum sermones intra fines propositi argumenti cohibeantur. Si quem vero Patrum extra metas vagari contingat, Praesidum erit ad propositam quaestionem ipsum revocare.

11. Si discussionum series, re proposita iam satis excussa, plus aequo protrahatur, Cardinales Praesides, postulatione scripto exhibita a decem *minimum Patribus, Congregationem* generalem percontari poterunt, an velit disceptationem diutius continuari ; et exquisitis per actum assurgendi vel sedendi suffragiis, finem discussioni imponent, si id maiori Patrum praesentium numero visum fuerit.

12. Absoluta super una schematis parte discussione, antequam transitus fiat ad aliam, Cardinales Praesides suffragia Congregationis generalis exquirent, primum quidem super propositis in ea ipsa discussione emendationibus, deinde super integro partis examinatae textu.

13. *Suffragia tum super emendationibus tum super singularum par*tium textu ita a Patribus Concilii ferentur, ut Praesides distinctis vicibus ad surgendum invitent primum eos qui emendationi vel textui assentiuntur, deinde eos qui contradicunt : recensitis autem suffragiis, id decernetur quod maiori Patrum numero placuerit.

14. Cum de omnibus schematis partibus hac ratione suffragia lata fuerint, de examinato schemate Patrum sententias Cardinales Praesides rogabunt. Haec autem suffragia oretenus edentur per verba *placet* aut

non placet; ita tamen ut qui conditionem aliquam adiiciendam existiment, suffragium suum scripto tradere debeant.

Datum Romae die 20 Februarii anno 1870.

Philippus Card. de Angelis Praeses.
Antoninus Card. de Luca Praeses.
Ioseph Andreas Card. Bizzarri Praeses.
Aloysius Card. Bilio Praeses.
Hannibal Card. Capalti Praeses.
IOSEPHUS EPISCOPUS S. HIPPOLYTI
Secret. Concilii Vaticani.

DOCUMENT V

Liste de schemata préparés par les commissions prosynodales.

INDEX SCHEMATUM,
QUAE A THEOLOGIS ET ECCLESIASTICI IURIS
CONSULTIS PRAEPARATA FUERUNT.

I. Circa fidem.

Schema 1. De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos.

Pars prima. Professio doctrinae catholicae: 1. Contra materialismum et pantheismum; 2. Contra rationalismum absolutum.

Pars secunda. Declaratio doctrinae catholicae contra principia semirationalismi. A. De revelatione supernaturali: 1. De fontibus revelationis in Scriptura et Traditione; 2. De necessitate revelationis; 3. De obiecto superrationali revelationis sive de mysteriis. — B. De fide divina: 1. De distinctione fidei divinae a scientia rationali; 2. De motivis credibilitatis pro fide christiana; 3. De supernaturali virtute fidei, et de libertate voluntatis in fidei assensu; 4. De necessitate et supernaturali firmitate fidei. — C. De relatione inter fidem et scientiam: 1. De ordine scientiarum ad fidem et ad auctoritatem Ecclesiae custodientis depositum; 2. De incommutabili veritate doctrinae Ecclesiae prae quavis scientiarum transformatione.

Pars tertia. Declaratio doctrinae catholicae contra errores circa specialia dogmata: A. Doctrina de Deo: 1. De unitate divinae essentiae in tribus personis realiter inter se distinctis; 2. De divina operatione ad extra communi tribus personis, et de Dei libertate in creando. — B. Doctrina de Verbo incarnato: 1. De una divina persona Christi in duabus naturis; 2. De redemptione et satisfactione a Verbo incarnato pro nobis praestita secundum humanam suam naturam. — C. Doctrina de homine secundum naturam spectato: 1. De communi origine totius generis humani ab Adam; 2. De natura hominis composita ex corpore et anima rationali ut forma corporis humani. — D. Doctrina de hominis elevatione supernaturali: 1. De supernaturali statu sanctitatis et iustitiae originalis; 2. De hominis lapsu et de peccato originali; De aeternitate poenae destinatae cuivis peccato letali in hac vita non expiato: 3. De gratia, quae nobis per Christum Redemptorem donatur; De habituali gratia permanente et animae inhaerente; De necessitate gratiae ad quemvis actum salutarem.

Schema 2. De Ecclesia Christi.

Pars prima. De Ecclesia in se spectata. A. De natura Ecclesiae : 1. Ea est corpus Christi mysticum ; 2. In ea exstat concreta religio christiana unice vera, quae ab Ecclesia seiuncta consistere nequit. — B. De proprietatibus Ecclesiae, ut est societas : 1. Ecclesia est societas vera, perfecta, *spiritualis, et supernaturalis* ; 2. *Est societas visibilis* ; 3. Ecclesia visibilis est una, in se penitus cohaerens ; 4. Ecclesia est societas necessaria ad aeternam hominum salutem, necessitate tum praecepti tum medii ; 5. Extra Ecclesiam nemo salvatur ; hinc sicut rationi, ita fidei christianae repugnat doctrina de religionum indifferentia. — C. De dotibus Ecclesiae, ut ea perennis est : 1. De Ecclesiae indefectibilitate ; 2. De Ecclesiae infallibilitate ; 3. De Ecclesiae potestate : Est in Ecclesia vera potestas non solum ordinis, sed etiam iurisdictionis : legifera, iudiciaria, coercitiva, eaque independens.

Pars secunda. De visibili Ecclesiae capite. A. De primatu Romani Pontificis : 1. De institutione primatus ; 2. De primatus perpetuitate in B. Petri successoribus, *Romanis Pontificibus* ; 3. De huius primatus divinitus instituti natura. — B. De temporali S. Sedis dominio.

Pars tertia. De Ecclesia spectata in suis ad societatem civilem relationibus. *1. De utriusque societatis concordia* ; 2. *De civilis potestatis iuribus* et officiis secundum doctrinam Ecclesiae catholicae ; 3. De specialibus Ecclesiae iuribus : circa christianam institutionem et educationem iuventutis ; circa publicam professionem consiliorum evangelicorum ; circa ecclesiastica bona temporalia.

Schema 3. De matrimonio christiano.

1. De matrimonii christiani dignitate et natura ; 2. de Ecclesiae circa matrimonium christianum potestate ; 3. De matrimonii bonis, in comparatione cum coniugiis quae mixta dicuntur.

II. Circa disciplinam Ecclesiasticam.

1. De Episcopis, Synodis Provincialibus et Dioecesanis, et de Vicariis Generalibus. 2. De Sede Episcopali Vacante. 3. De Capitulis Ecclesiarum Cathedralium et Collegiatarum, ubi de Canonicorum officiis et qualitatibus. 4. De Parochis, ubi de modo conferendi parochiales Ecclesias, de Parochorum officiis, eorumque remotione. 5. De vita et honestate Clericorum. 6. De Seminariis ecclesiasticis, ubi de methodo studiorum, et graduum collatione. 7. De collatione Ecclesiastica. 8. De praedicatione verbi Dei. 9. De parvo Catechismo. 10. De oneribus Missarum aliisque piis dispositionibus. 11. De usu Ritualis Romani. 12. De administratione Sacramentorum. 13. De Patrinis. 14. De titulis Ordinationum. 15. De impedimentis matrimonii, ac speciatim de impedimentis cognationis legalis, publicae honestatis, et affinitatis. 16. De matrimonio quod vocant civili. 17. De matrimoniis mixtis. 18. De domicilio et quasidomicilio ad effectum matrimonii. 19. De coemeteriis et sepulturis. 20. De judiciis, et praxi servanda. 21. De modo procedendi ex informata conscientia. 22. De emendandis populi moribus ac speciatim de indifferentismo, blasphemia, ebrietate, impudicitia, theatris, choreis, luxu, pravorum librorum ac imaginum diffusione, necnon de educatione filiorum familias, de operariis famulatum praestantibus. 23. De sanctificatione festorum. 24. De abstinentia et jejunio. 25. De duello. 26. De suicidio. 27. De magnetismo et spiritismo. 28. De occultis societatibus.

III. Circa Ordines regulares.

1. De Regularibus in genere. 2. De voto obedientiae. 3. De vita communi. 4. De clausura. 5. De parvis conventibus. 6. De Novitiatu, et de Novitiorum ac Neo-professorum institutione. 7. De affiliationibus. 8. De studiis Regularium. 9. De gradibus et titulis. 10. De ordinatione Regularium. 11. De electione Regularium. 12. De visitatione Regularium. 13. De expulsione Regularium incorrigibilium. 14. De Jurisdictione Episcoporum in Regulares praesertim delinquentes. 15. De Monialibus. 16. De Institutis Votorum simplicium. 17. De spiritualibus exercitiis, et sacris recessibus. 18. De Privilegiis.

IV. Circa res Ritus Orientalis et Apostolicas Missiones.

Nonnulla ex iis, quae Ecclesias ritus orientalis respiciunt in schematibus de disciplina Ecclesiastica et de Regularibus suis quaeque locis inserta sunt ; insuper sequuntur duo schemata : 1. De Ritibus. 2. De Missionibus Apostolicis.

DOCUMENT VI

Schema d'une constitution dogmatique sur la doctrine catholique contre les erreurs dérivées du rationalisme, rédigé par la commission théologico-dogmatique et distribué aux Pères du concile le 10 décembre 1869 (chap. 1-13).

SCHEMA CONSTITUTIONIS DOGMATICAE DE DOCTRINA CATHOLICA
CONTRA MULTIPLICES ERRORES
EX RATIONALISMO DERIVATOS PATRUM EXAMINI PROPOSITUM.

Pius Episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam sacro approbante Concilio.

Apostolici muneris sollicitudo (I) (1), ut verbum aeternae veritatis et salutis illibatum conservetur, ac perniciosi errores a populo christiano depellantur, eo nunc instantius Nos urget, quo ex libere grassantium opinionum perversitate graviora undique dominico gregi imminent pericula (II). Exierunt enim hoc tempore Antichristi multi, qui universam oppugnant revelationem divinam ; ipsaque omnis religionis fundamenta subvertere ac genus humanum, quantum in ipsis est, a christianae fidei luce ad noctem caecae infidelitatis reducere aperte conantur. Alii vero doctrinis variis et peregrinis abducti (2) naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam misere commiscentes verum sensum dogmatum, quem tenet et docet Ecclesia, depravare et integritatem sinceritatemque fidei in periculum adducere noscuntur. Quare visum Nobis est in Spiritu Sancto tum omnes fideles adversus apertam illam impietatem praemunire, tum contra occultius serpentes errores catholicam doctrinam proponere ac declarare in aedificationem corporis Christi, in quo edocti sumus, sicut est veritas in Jesu (3).

(1) Les chiffres romains placés entre parenthèses renvoyent aux annotations placées à la suite du *schema*.
(2) Hebr. 13, 9.
(3) Eph. 4, 12.21.

CAPUT I. *Condemnatio materialismi et pantheismi.*

Quis (III) enim vero non ingemiscat, inter ipsas nationes christianas homines, qui evanuerunt in cogitationibus suis (1), in hoc tenebrarum ac turpitudinis profundum devenisse, ut affirment, et quod horrendum magis, publice atque impune docere permittantur, praeter materiam materiaeque transformationes aut explicationes nihil reale existere ; aut unicam esse essentiam tum Dei tum rerum omnium quae sunt, hancque essentiam necessaria continuaque sui manifestatione aut explicatione aut emanatione fieri omnia, vel ex ea fieri omnia, quae existunt, ita ut in eadem essentiae explicatione ipse Deus fiat mundus, aut mundus fiat Deus.

Suae (IV) autem impietati in sententiis ipsis supperaddunt aliam in verbis, quod monstra opinionum, quae confinxerunt, sanctissimis nominibus mysteriorum christianae religionis obtegere consueverunt, atque dum Trinitatem, Incarnationem, redemptionem, resurrectionem nominant, id assequi student, ut suis doctrinis aliquid christianum subesse incautis persuadeant, ac ipsa veneranda mysteria verae religionis ad perversissimos sensus detorqueant atque depravent.

Impiam (V) insipientiam in omnibus materialismi et pantheismi formis detestantes revocamus miseros ad elementa fidei ac symboli nostri, quo credimus ac profitemur, unum esse Deum creatorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium, qui sua omnipotente virtute et liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Deus igitur, cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis essentia, aeternus et necessario existens, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus, profitendus est super omnia, quae praeter ipsum sunt aut concipi possunt, infinite exaltatus.

CAPUT II. *Condemnatio rationalismi.*

Neque dubitandum est, (VI) verum Deum naturali ipsius humanae rationis lumine per ea, quae facta sunt, posse cognosci : quandoquidem, testante Spiritu Sancto in libro Sapientiae, a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri (2) ; et Paulus Apostolus docet, gentiles in eo esse inexcusabiles, quod cum ex hac naturali manifestatione per creaturas Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt : « quia quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur » (3).

At ratio creata intelligens pariter, (VII) se ipsam totam dependere a Deo, ut a suo principio et fine, nequit non agnoscere, Deo qui est ipsa veritas omnisque veritatis fons, ita se esse subiectam, ut si infinitae sapientiae ac bonitati placuerit alio modo, quam per ea quae facta sunt, et alio quam ipsius rationis naturali lumine sese hominibus revelare, plenum iidem debeant praestare intellectus ac voluntatis obsequium. Sicut autem potest Deus hominem evehere ad veritates cognoscendas et ad modum cognoscendi, quo naturale rationis lumen non pertingit, ita

(1) Rom. 1, 21.
(2) Sap. 13, 1-9.
(3) Rom. 1, 19 sq.

potest eum exaltare ad eiusmodi participationem bonorum divinorum et ad eiusmodi consortium ac societatem cum ipso Deo (1), quae naturales creaturae vires et perfectiones omnino superent. Haec porro supernaturalis revelatio et communicatio Dei ad homines cum non solum possibilis, sed factum sit certissimum, in quo religio divina tota constituitur; hinc profecto Christianorum omnium abominationi exponendus est profanus sermo ut cancer serpens (2) illorum hominum, qui media in luce religionis christianae commutantes veritatem Dei in mendacium (3) dicunt, humanam rationem esse penitus independentem, atque in se ipsa esse omnis veri omnisque boni fontem, et unicam normam ac legem, ita ut supra naturales rationis cognitiones veritas credenda ne divina quidem opera et auctoritate revelari, ac fides imperari queat; neque ab ipso Deo homo ultra naturae suae rationalis naturaliumque virium explicationem ad altiorem communicationem et ad bonum altius evehi possit; sed rationem naturamque humanam iugi profectu omnem tandem veri et boni perfectionem ex sese assequi posse ac debere.

Huiusmodi igitur errorum portenta exsecrantes, simul ex supremi pastoralis officii Nostri debito et animi sensu, quo maxime possumus, pro aeterna animarum salute sollicito, admonemus et obtestamur eos potissimum, qui praesunt, et qui privatim vel publice in scholis educandae et erudiendae iuventutis munere funguntur, ut ab animis subditorum hanc pestem grassantis incredulitatis arceant, illosque contra pericula in eam incidendi praemuniant.

Verum (VIII) satis profecto non est illa monstra impietatis exhorruisse, quae ab omnibus qui Christiani esse velint, per se facile intelliguntur devitanda; sed quoniam velut derivatione quadam ab illa falso asserta independentia rationis verbum veritatis a quibusdam non recte tractatur, qui circa ipsam naturam fidei et cognitionis christianae et circa habitudinem scientiae humanae ad fidem divinam errantes et in errorem mittentes hoc tempore docuerunt, quae non oportet; idcirco contra huiusmodi errorum circumventiones catholicam doctrinam firmiter ab omnibus retinendam exponere et declarare intendimus.

CAPUT III. *De divinae revelationis fontibus in S. Scriptura et Traditione.*

Imprimis secundum fidem universalis Ecclesiae et sacri Tridentini Concilii declarationem profitemur et docemus, integram catholicam revelationem contineri (IX) in libris scriptis tam veteris quam novi Testamenti, et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad Nos usque pervenerunt. Quoniam vero de ipsis sacrae Scripturae libris varii nostra aetate sparguntur errores, iterum declaramus et definimus, eosdem libros omnes cum omnibus suis partibus, quemadmodum in decreto oecumenici Concilii Tridentini continetur, pro sacris et canonicis suscipiendos esse. Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiae in canonem ss. Scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant; sed eo, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt Scripturae

(1) Cf. I. Ioan. 1, 3. 6.
(2) II. Tim. 2, 17.
(3) Cf. Rom. 1, 25.

divinitus inspiratae (1), quae habent auctorem Deum, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum. Quare haereticam esse declaramus et damnamus sententiam. si quis divinitus inspiratum esse negaverit aliquem vel integrum vel ex parte librum de his, quos Tridentina Synodus integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendos esse definivit.

Et quia non desunt petulantia ingenia, a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum. quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia ; hinc innovantes quae a sacra Tridentina Synodo circa Scripturarum interpretationem praescripta fuerunt, declaramus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium illum sacrae Scripturae sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia, infallibili verbi Dei custode ac interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit.

CAPUT IV. *De supernaturalis revelationis necessitate.*

Quamvis Deus etiam per ea quae facta sunt, humanaeque rationis lumine sese manifestans. iuxta monitum Apostoli (2) glorificandus, et propterea ei gratiae agendae sint ; voluit tamen ipse (X) pro sua infinita bonitate, sapientia et misericordia ad aeternam hominum salutem se ipsum investigabilesque divitias suas ac dispensationem sacramenti a saeculis absconditi (3) revelare manifestatione alia supernaturali, quae nobis fit per verbum Dei, non quasi demonstratione ad videndum, sed propositione per auctoritatem Dei ad credendum. Multifariam enim multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in Filio (4). Hanc vero supernaturalem revelationem declaramus, necessariam esse hominibus non solum velut subsidium ad facilius et universalius assequenda ea, quae in manifestatione naturali iam continerentur et ex ea intelligi possent, sed eius necessitatem pro hominibus esse omnimodam secundum misericors consilium divinae dispensationis, eo quod infinita Dei bonitas humanum genus voluit elevare ad supernaturalem ordinem, et in hoc ordine ad supernaturalium rerum cognitionem per fidem. Praeterquam quod enim naturalis tantummodo cognitio fini supernaturali non responderet, dogmata illa cum sint supernaturalia, in naturali Dei manifestatione non continentur, atque ideo humana ratio suo lumine ea assequi nunquam potuisset.

Veruntamen (XI) in iis etiam, quae de Deo et de lege naturali humanae rationi per se impervia non sunt, agnoscendum est supernaturalis revelationis maximum beneficium ; siquidem pro praesenti humani generis conditione, huic supernaturali revelationi debetur harum quoque veritatum propositio omnibus accommodata ita, ut ad earundem cognitionem debito tempore, sufficienti amplitudine, firma certitudine et absque errorum admixtione perveniri possit.

CAPUT V. *De mysteriis fidei in divina revelatione propositis.*

Porro (XII) ad temeritatem quorundam hominum nostrae aetatis cohibendam, qui voluerunt plus sapere quam oportet sapere et non ad so-

(1) II, Tim. 3, 16.
(2) Rom. 1, 20. 21.
(3) Cf. Eph. 3, 8. 9.
(4) Hebr. 1. 1.

brietatem (1), perpetuo Ecclesiae sensui et constanti doctrinae inhaerentes docemus et declaramus, inter veritates divinitus revelatas esse mysteria proprie dicta (XIII), quae licet non sint contra rationem, sunt tamen supra rationem. Quamvis enim fide praelucente ad eorum aliquam intelligentiam perveniatur, haec tamen ipsa cognitio principiis innititur revelatis: nunquam vero ratio humana quantumvis exculta effici potest idonea ad existentiam et veritatem mysteriorum huiusmodi suis viribus assequendam atque ex suis principiis demonstrandam. Paulus sane Apostolus praeter id, quod notum est Dei et manifestum etiam per ea, quae facta sunt (2), docet esse profunda Dei, quae solus Spiritus Dei scrutatur, nobis autem Deus ipse revelavit per Spiritum suum, ut fide credamus (3). Et Evangelista Ioannes de huiusmodi profundis Dei scribit: Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit (4); hicque ipse unigenitus testatur: nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (5). Quapropter reconditiora haec dogmata ex natura sua manent supra captum rationis, etiam postquam revelata sunt et fideassensu credita, ac pertinent ad Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est (6), quoniam sic excedunt omne, quod solo lumine rationis cogitare aut sapere possumus, sicut excedunt omne quod sumus (7).

Secundum hanc catholicam de mysteriis fidei doctrinam reprobamus et damnamus sententiam, qua dicitur, rationem humanam rite excultam pertingere posse ad omnes veritates revelatas ex suis viribus suisque principiis naturalibus intelligendas ac demonstrandas, atque ideo easdem veritates omnes esse proprium obiectum humanae philosophiae.

CAPUT VI. *De fidei divinae distinctione a scientia humana* (XIV).

Revelationi divinae fides respondet, (XV) virtus nimirum supernaturalis, qua per divinam gratiam propter auctoritatem Dei loquentis credimus vera esse, quae divinitus revelata sunt (8). Hanc fidem in Christianis laudat Paulus Apostolus Thessalonicensibus scribens : cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis (9). Et ab eodem Apostolo commendatur apostolatus per Iesum Christum ad obediendum fidei in omnibus gentibus (10); atque inde dicitur fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi (11). Quare ab omnibus catholicae Ecclesiae filiis tenendum imprimis est, ad excellentem virtutem fidei, qua fideles nominamur et sumus, et qua propter auctoritatem Dei revelantis assensus praestandus est, non sufficere illam mentis humanae persuasionem de veritatibus ad Deum et ad religionem spectantibus, quae ex intrinsecus perspecta rerum veritate per naturale lumen rationis oriatur; huiusmodi enim persuasio fides proprie dicta.

(1) Cf. Rom. 12, 3.
(2) Cf. Rom. 1, 19.
(3) Cf. I. Cor. 2, 10. 11.
(4) Joan. 1, 18.
(5) Matth. 11, 25-27.
(6) Cf. I. Cor. 2, 7.
(7) Cf. S. Fulgent. ad Trasimund. L. II, c. 1. [Migne, *P. L.*, LXI, 245].
(8) Cf. Conc. Trid. Sess. VI, cap. 6.
(9) I. Thes. 2, 13.
(10) Rom. 1, 5; 16, 26; cf. 15, 18. Gal. 3, 2.
(11) Rom. 10, 17.

sine qua impossibile est placere Deo (1), censeri nequit, quin omnia perturbentur, quae firmissima manere debent de distinctione inter humanam scientiam et fidem divinam.

Quapropter anathemate damnamus doctrinam, si quis dixerit, fidem divinam non distingui a scientia naturali, quae veritatem moralem aut religiosam pro obiecto habeat; ac propterea ad actum fidei, qua fideles nominamur et sumus, non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelatoris credatur.

CAPUT VII. *De necessitate motivorum credibilitatis.*

Quamvis (XVI) autem fides, qua fideles nominamur et sumus, non sit ex intrinsecus perspecta veritate rei creditae; ea tamen est rationabile obsequium, quoniam revelator Deus testimonia sua credibilia fecit nimis. Neque enim talem instituit suae revelationis ordinem, quo homines interno dumtaxat instinctu ad fidem perducerentur, sed cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa credibilitatis motiva, veluti certa revelationis divinae argumenta, praesto esse voluit. Ita namque Salvator noster quum mandatum suis Apostolis daret, ut in universum mundum proficiscentes omni creaturae evangelium praedicarent, in virtute et in Spiritu Sancto eosdem misit; illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis (2), quibus constaret, Deum esse vere loquutum. Secundum ipsum igitur evangelium Iesu Christi et secundum praedicationem Apostolorum tenendum est, notas aliquas ad dignoscendam divinam revelationem a Deo ipso esse dispositas, atque ad has notas iuxta ordinem a Deo institutum pertinere facta divina, quae externa sint et hominibus etiam ante fidem susceptam cognoscibilia tanquam signa divinae loquutionis. Humana enim ratio, dum ad veram fidem nondum pervenit, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse loquutum; tum vero, cognoscens Deum revelatorem, quavis difficultate et dubitatione penitus abiecta plenam eidem supremae maiestati et infinitae veritati praestet fidei obedientiam.

Quare sub anathemate damnamus eorum sententiam, qui affirmant, non posse fieri, ut veritas revelata signis externis reddatur credibilis, atque ideo sola interna animi experientia homines ad fidem moveri debere.

CAPUT VIII. *De supernaturali virtute fidei, et de libertate voluntatis in fidei assensu.*

Quoniam praeterea nonnulli errorem ab Ecclesia iam pridem damnatum postremis his temporibus renovarunt, affirmantes, (XVII) fidem ipsam, qua credendae sunt veritates revelatae, rationis convictionem esse naturalem necessariis argumentis inductam secundum leges scientiae humanae, ita ut fides per se, nisi iam viva sit et per charitatem operetur, nec gratiae supernaturali adscribenda nec virtus sit libera, et ne mediate quidem salutaris: propterea inhaerentes divinae revelationi secundum praecedentium Conciliorum et SS. Patrum declarationes iterum docemus et definimus, fidem ipsam in se, qua fideles sumus, do-

(1) Hebr. 11, 6. Conc. Trid. Sess. VI, c. 8.
(2) Marc. 16, 15. 17. 18. 20; cf. Act. 14, 3. Rom. 15, 18. 19. I. Cor. 2, 4; II. Cor. 12, 12. I. Thess. 1, 5. Hebr. 2, 3. 4.

num Dei esse supernaturale, humanae salutis initium, fundamentum et radicem omnis iustificationis (1), et proinde hanc ipsam fidem fideique assensum esse opus divinae gratiae. Cum externa enim fidei propositione gratia interna illuminationis et inspirationis Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo (2), necessaria est, ut actus fidei sit, sicut oportet, hoc est supernaturalis et pertinens ad viam salutis.

Sicut autem actus virtutum, quarum fides fundamentum est, sub adiutorio gratiae manent liberi, ita vult Deus etiam liberam obedientiam fidei in consentiendo veritati. Huius libertatis admonemur in praeceptis fidei, dum iubemur credere veritates, et pertinax contra sufficientem propositionem revelationis incredulitas damnatur: non enim omnes obediunt evangelio (3); qui autem non credit, iam iudicatus est (4).

Quare haereticam esse declaramus et damnamus sententiam, si quis dixerit, hanc fidem, qua Christiani evangelicae praedicationi consentiunt, nisi sit iam fides viva quae per charitatem operatur, non esse donum Dei supernaturale; sed esse naturalem et necessariam persuasionem rationis humanae.

CAPUT IX. *De necessitate et supernaturali firmitate fidei.*

Ex damnatis his erroribus consequitur funestissima fallacia ad labefactandam fidei constantiam composita (XVIII), qua dicitur, homini catholico post fidem sub magisterio catholicae Ecclesiae iam agnitam et susceptam, fas esse fidem eandem in reale dubium vocare, suumque assensum suspendere, quo liberius fundamenta ac motiva fidei secundum normam rationis et scientiae humanae examinet, ita ut in hoc examine par esse debeat conditio fidelium catholicorum ac aliorum, qui in religione heterodoxa versantur. Ac huiusmodi perniciosissimo errore ut fideles omnes sibi caveant, doctrina catholica de necessitate divinae fidei et de officio incommutabilis in eadem constantiae perpetuo eis ob oculos versetur.

Verae (XIX) fidei susceptio nimirum et eiusdem constans professio, ad iustitiam apud Deum (5) et ad salutem aeternam omnino necessaria est; quoniam sine fide impossibile est placere Deo (6), et Salvatoris nostri, qui iussit evangelium suum praedicari omni creaturae, manet sententia: *qui non crediderit, condemnabitur* (7). Hinc eo etiam magis illi infelices, qui semel illuminati sunt gustaveruntque bonum Dei verbum et prolapsi sunt, rursum crucifigentes sibimet ipsis Filium Dei et ostentui habentes, comparantur ab Apostolo terrae reprobae, quae maledictioni proxima est, et cuius consummatio in combustionem (8). Ut autem huic necessariae obligationi amplectendi veram fidem et in eadem constanter perseverandi homines satisfacere valeant, Deus ipse qui instat praecepto, etiam praecurrit auxilio (9). Sicut enim secundum ordinem

(1) Cf. Conc. Trid. Sess. VI, cap. 8.
(2) Conc. Araus. II, can. 7. [Hard. *Col. Conciliorum*. II, 1099.]
(3) Rom. 10, 16-21.
(4) Ioan. 3, 18.
(5) Cf. Rom. 4, 2—5.
(6) Hebr. 11, 6.
(7) Marc. 16, 15. 16.
(8) Cf. Hebr. 6, 4—8. II. Petr. 2, 21.
(9) Cf. S. Leo serm. 67, al. 65. c. 6. [Migne *P. L.* LIV. 371.]

religionis communionem pertinent motiva omnia, quae ad evidentem credibilitatem fidei christianae tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quocirca sicut haec vera Ecclesia Iesu Christi illis, qui ad eam nondum pervenerunt, est signum a Deo ipso levatum in nationes (1) et perpetua admonitio, ut quaerant et repertam amplectantur veritatem : ita in eadem Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica fideles docti et indocti fundamentis innituntur firmissimis ad plenam credibilitatis certitudinem (2), parati semper, quantum ad singulos pro eorum conditione spectat, ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in ipsis est spe (3). Omnes igitur, qui ineffabili Dei misericordia in tutum hunc portum salvati iam sunt ex fluctibus humanarum opinionum et errorum, quibus miseri mortales extra Ecclesiam circumferuntur, meminerint gravissimae admonitionis Apostoli : quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quae cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis qui audierunt, in nos confirmata est contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus Sancti distributionibus (4).

Super haec autem omnia fides eiusque firmitas gratiae internae debetur ; in vanum namque laborat praedicando aedificans fidem, nisi eam Dominus miserando intus aedificet (5). Sicut gratia Dei, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire (6), ad hoc datur errantibus, ut eidem gratiae libere assentiendo et cooperando (7) ab errore reducantur et convertantur ad veritatem : ita per supernaturalem gratiam internam in auxilio opportuno fortitudo credentium Dominus est, qui non deserit, nisi deseratur, ut pie semper iusteque vivatur (8). Quoniam enim fides divina non persuasio naturalis est, sed virtus infusa (9), per quam Spiritus Sancti gratia elevante et confortante adhaeremus revelatae veritati ; ideo etiam firmitas assensus per eandem gratiam supernaturalis est, ut fides nostra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei (10). Unde hoc ipsum lumen fidei et adiutorium gratiae fideles, qui docibiles Dei (11), et inhaerentes primae veritati, fide divina credunt, immenso intervallo discernit ab iis, qui errantes religioni falsae adhaerent ex opinionibus humanis et ex illa sapientia, de qua scriptum est : perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (12).

Quapropter (XX) *haereticam esse declaramus et damnamus sententiam*, si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium ac eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut fideles catholici licite possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt et crediderunt, in reale dubium vocare et assensum suspendere, donec demonstratio-

(1) Cf. Is. 11, 12.
(2) Cf. S. Aug. de utilit. credendi c. 17. [Migne *P. L.* XLII, 91.]
(3) I. Petr. 3, 15.
(4) Hebr. 2, 3. 4.
(5) S. Aug. de Praedest. SS. c. 7. [Migne *P. L.* XLIV, 970.]
(6) I. Tim. 2, 4.
(7) Cf. Conc. Trid. Sess. VI, c. 5.
(8) Conc. Trid. ib. capp. 11. 13, ex S. Aug. de natur. et grat. contr. Pelag. c. 26. [Migne *P. L.* XLIV, 261.
(9) Conc. Trid. ib. cap. 7.
(10) Cf. I. Cor. 2, 5.
(11) Ioan. 6, 45
(12) I. Cor. 1, 19.

nem credibilitatis et veritatis secundum regulas humanae scientiae ipsi absolverint.

CAPUT X. *De recto ordine inter scientiam humanam et fidem divinam.*

Sed (XXI) periculose etiam errant nostrae aetatis homines illi, qui libertatem *scientiae ita praedicant, ut in omnibus naturalibus et rationalibus* scientiis excolendis rationi vindicent plenam independentiam ab ipsa fide divina et ab auctoritate Ecclesiae, cui custodia et infallibilis interpretatio totius revelatae veritatis divinitus commissa est.

Sicut (XXII) Apostoli eorumque usque ad consummationem saeculi successores acceperunt apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus (1), et ad loquendum Dei sapientiam in doctrina Spiritus (2), ita etiam eorundem muneris est proscribere falsi nominis scientiam, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt (3). Licet enim naturalis quoque scientia a Deo sit ut a veritate suprema et humanae rationis creatore, atque ratio ipsa nobilissimum sit donum ad veritates sibi proportionatas ex suis principiis recte perscrutandas et intelligendas : potest tamen eadem ratio humana fallibilis et infirma, ut luctuosa experientia nimium testatur, deduci ad sententias infallibili doctrinae Ecclesiae adversantes, quae, cum verum vero minime contradicat, adeoque omnis assertio illuminatae fidei contraria omnino falsa sit (4), iam non ad veram, sed ad falsi nominis scientiam necessario pertinent, nec possunt habere nisi fallacem speciem veritatis. Quare omnes filii Ecclesiae eodem officio sanctissimo, quo fidem sinceram constanter servare sanamque doctrinam sequi tenentur, obstringuntur etiam, ut sententias catholicae doctrinae contrarias non pro fructu aut consectariis genuinae scientiae, sed omnino pro erroribus habeant eo modo, quo infallibili Ecclesiae iudicio fuerint proscriptae ; fieri enim nequit, ut veritas catholica animo fideli retineatur, eademque simul sub nomine philosophiae scienter impugnetur sententiis contrariis velut legitime consequentibus ex principiis verae scientiae. Hac autem obligatione non detrahitur quidquam sincero veritatis naturalis investigandae studio, cum non scientiae usus, sed eiusdem solus abusus interdicatur ; nec veritatem indagare ac propriis rationis et scientiae principiis demonstrare, sed errorem solummodo eumque fidei adversantem vel ad illam labefactandam accommodatum amplecti prohibeatur.

Reprobamus (XXIII) itaque et anathemate damnamus doctrinam, qua asseritur, tractationem scientiarum naturalium ita sui iuris et plane independentem esse oportere, ut sententiae quae in illis statuuntur et deducuntur, etiamsi doctrinae catholicae repugnent, non subsint iudicio et authenticae proscriptioni Ecclesiae ; atque ideo scientias naturales et rationales, etiam sub discrimine in eis errandi contra fidem et doctrinam catholicam, tractandas esse nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

CAPUT XI. *De incommutabili veritate illius dogmatum sensus, quem tenuit et tenet Ecclesia.*

Ex perniciosa (XXIV) turbatione legitimae relationis inter fidem ac scien-

(1) Rom. 1, 5.
(2) I. Cor. 2, 6. 7. 13.
(3) I. Tim. 6, 20.
(4) Conc. Lateran. V. Constitut. *Apostolici regiminis*. [Hard. *Col. Concil.*, IX, 1719.]

tiam, praeter alia mala illud accidit gravissimum, ut homines temerarii ipsa mysteria revelationisque sensum, qui non alius est quam retentus ac declaratus ab Ecclesia catholica, proprio arbitrio interpretari audeant, et dogmata sanctissima detorquere ad sensus ab universali fide et Ecclesiae doctrina abhorrentes, quibus revelatae veritates accommodentur fallaci mensurae intellectus humani ; atque ita, dum retentis verbis Ecclesiae substituuntur sensus alieni, videantur dici eadem, dicantur tamen diversa. Nec verentur affirmare, cum intelligentia dogmatum hactenus fuerit imperfecta necdum in Ecclesia propter defectum philosophiae rite ea perfici potuerit, nunc demum rationi per scientiam excultae patere viam ad verum et proprium intellectum omnium veritatum revelatarum. Sed firmum fundamentum Dei stabit ; neque enim doctrina fidei, a Deo hominibus patefecta ad credendum propter ipsam Dei revelantis auctoritatem, est velut philosophicum inventum humanis ingeniis perficiendum : sed est depositum, cuius custodia, explicatio et definitio sub assistentia Spiritus veritatis infallibili Ecclesiae divinitus est concredita ; atque ideo constat, sensum dogmatum ab eadem Ecclesia declaratum semper inviolabiliter esse retinendum, eius vero commutationem non profectum esse scientiae, sed haeretici spiritusperversionem.

Quare si quis dixerit, talem admittendam esse intelligentiae dogmatum explicationem per humanae rationis ei scientiarum progressum, ut ille sensus, quem Ecclesia in suis definitionibus suaque articulorum fidei propositione intellexit et intelligit, non semper simpliciter et incommutabiliter verus sit, sed secundum profectum scientiarum iisdem definitionibus et propositis fidei articulis aliquando alius diversus sensus substitui debeat, anathema sit.

Quoniam (XXV) ex asserta falsa libertate scientiae et independentia rationis factum est, ut errores iam pridem proscripti his temporibus nova quadam forma suscitarentur circa specialia fidei nostrae dogmata, de ipso Deo uno et trino, de Incarnatione dominica, de hominis praeterea natura, elevatione ac lapsu, et de eiusdem reparatione : propterea contra huiusmodi perversiones verum sensum apostolicae et ecclesiasticae praedicationis iterum hac Nostra definitio declarare et confirmare constituimus, quatenus id ad arcenda pericula ab animis fidelium et ad sinceritatem depositi fidei custodiendam opportunum visum est.

CAPUT XII. *De unitate divinae naturae seu essentiae in tribus distinctis personis.*

Declaramus (XXVI) itaque, haereticam induci fidei catholicae perversionem, si qui affirment, unitatem et distinctionem in Deo hoc sensu intelligendam esse, ut quemadmod um tres realiter interse distinctae personae divinae nobis revelatae sunt, ita tres sint aequales quidem, sed numero distinctae essentiae divinae seu substantiae absolutae, atque hac trium essentiarum seu substantiarum aequalitate et intrinseca personarum ad se invicem relatione unus Deus constituatur.(XXVII) Verum ex manifestissima et incommutabili Ecclesiae catholicae doctrina credendum et profitendum est, ita unum esse Deum, ut numero seu singularitate una sit divina essentia, substantia seu natura simplex omnino ; hancque unam non multiplicabilem essentiam tribus personis, quae inter se, non autem ab essentia realiter distinguuntur, esse communem. Pater enim suam simplicissimam essentiam communicando, non vero aliam essentiam per emanationem producendo Filium ab aeterno generat ; pariterque Spiritus Sanctus non multiplicatione essentiae, sed eius-

dem essentiae singularis communicatione a Patre et Filio, una ambobus communi spiratione, ut ab uno principio aeternaliter procedit. Absoluta ergo essentia divina nec generat, nec generatur, nec procedit; sed eadem veraciter est Pater qui generat, Filius qui gignitur, Spiritus Sanctus qui procedit, tres simul personae et singillatim quaelibet earumdem: ut *personae relationibus originis inter se realiter distinguantur, natura autem seu essentia una sit trium et indistincta.*

CAPUT XIII. *De divina operatione tribus personis communi et de Dei libertate in creando.*

Propterea (XXVIII) sicut secundum essentiam et secundum omnia attributa absoluta hi tres unum sunt (1): ita etiam omnis divina operatio *ad extra* una communis est tribus personis; operantur enim *ad extra*, quatenus essentia, intellectu, voluntate, omnipotentia sunt unus Deus. Quare haereticam declaramus sententiam, si qui dixerint, hunc mundum ita ab una divina persona creatum esse, vel universim singulas personas ita ad extra operari, ut operatio non sit eadem communis tribus personis. Pariter vero illorum haeresim damnamus, qui dixerint, Deum non potuisse non creare, sed creasse ita necessario, sicut necessario se ipsum amat; aut per creationem in Deo ipso aliquod perfectionis vel beatitudinis augmentum accessisse; aut mundum non ad gloriam Dei, voluntate libera a necessitate, creatum esse. Creavit enim Deus universa ex sua bonitate, non ad acquirendam vel augendam, sed ac manifestandam suam perfectionem per ipsa bona, quae fecit suisque tribuit creaturis.

Les chapitres suivants (XIV-XVIII) de ce *schema* prosynodal n'ont pas été introduits dans la constitution *Dei Filius*. Ils ont fourni avec les chapitres XII et XIII la matière d'une seconde constitution qui n'a pu être promulguée.

ADNOTATIONES.

(I) Negari non potest, recentiori hac aetate magnam tentationem, qua serpens antiquus seducit habitantes in terra, eo dirigi, ut homines a lumine fidei vel certe a simplicitate et sinceritate obedientiae fidei, qua in captivitatem redigendus est omnis intellectus, et a bonis supernaturalis ordinis paulatim aversi fere in humana solum ratione et in naturali ordine rerum conquiescant. Ut per catholicae doctrinae declarationem in continenti oppositione contra huiusmodi errores nostrae aetatis et per eorumdem condemnationem remedium aliquod afferatur, et tanta pericula perversionis a populo christiano arceantur, is scopus est in toto hoc schemate Constitutionis.

Inscriptio *Pius Episcopus... sacro approbante Concilio* eadem est, ac in ceteris oecumenicis Conciliis, quibus ipse Romanus Pontifex persona sua praesidebat. (Vide Lateran. IV. Harduin. Collect. T. VII. col. 18; Lugdun. I. ib. col. 381. 401; Florentin. T. IX. col. 420; Lateran. V. ib. col. 1719. Cf. PP. Chalcedonenses, ep. ad Leonem Pontif. T. II. col. 655).

Complectitur vero schema praesentis Constitutionis tres partes praecipuas. In. I. Parte est per modum detestationis condemnatio *rationalismi absoluti* sub triplici eius forma *materialismi, pantheismi*, et rationa-

(1) I. Ioan. 5, 7.

lismi pressius dicti seu, ut aiunt, *rationalismi vulgaris*. In II. et III. Parte agitur de *semirationalismo* seu de rationalismo temperatiori, qui derivatione quadam a primo illo pleno naturalismo propagatus, ad homines etiam, qui christiano nomine gloriantur, pervasit, et ad varia systemata redactus hinc inde in scholas quasdam coaluit. Haec forma temperatior in suis erroribus minus manifesta eo plus habet periculi; unde sicut in prima parte sufficit monstra errorum nominasse ad eorum exsecrationem, ita pro utraque parte posteriori necessaria est in plerisque ipsius veritatis catholicae explicatio. Hinc ex ipsa errorum indole condemnatio *rationalismi absoluti* quodammodo instar praeambuli est, declaratio vero doctrinae catholicae contra errores *semirationalismi* ipsum veluti corpus decreti constituit.

In II. Parte itaque exponitur doctrina catholica contra temperatum rationalismum spectando illum secundum sua *principia formalia;* agitur nimirum de cognitione christiana per fidem divinam in comparatione cum scientia rationali et naturali, atque inde de relatione inter revelationem divinam et rationem humanam, inter fidem et scientiam.

In III. Parte continetur doctrina contra errores speciales, qui ad perversionem quorumdam dogmatum christianorum per methodum semirationalismi et ex ipsis eius principiis formalibus deducti sunt, tum circa sensum genuinum aliarum veritatum fidei, tum maxime circa naturam et gratiam, seu circa ordinem naturalem et supernaturalem.

(II) In *prooemio* schematis tres istae Partes brevissime et generalibus verbis designantur. Ut facile patet, commemorata ibi *oppugnatio totius revelationis divinae* ad rationalismum strictius ita appellatum, *subversio fundamentorum omnis religionis* specialius ad pantheismum et materialismum, *reductio ad noctem infidelitatis* ad omnia haec monstra refertur. Transitus deinde fit ad indicandas duas Partes subsequentes a prima omnino distinctas. Nempe in nonnullis, qui fidem christianam non aperte quidem oppugnant, reprehenditur *commixtio naturae et gratiae*, quatenus nominatim includit confusionem *scientiae humanae cum fide divina*, quod summatim argumentum est secundae Patris; ex hac autem ipsa confusione dicitur consequi *depravatio veri sensus dogmatum*, atque inde pro fidelibus in periculum adduci *integritas fidei* quoad obiectum, et *sinceritas fidei* quoad se seu formaliter spectatae; de qua depravatione veri sensus dogmatum agitur in tertia sectione.

(III) In *I. Parte* cap. 1. ubi materialismus et pantheismus condemnantur, visum est theologorum Commissioni neque necessarium neque forte etiam dignum oecumenico Concilio huiusmodi errorum portenta distinctius describere. Unde generatim solummodo designatur materialismus tanquam *negatio omnis realitatis praeter materiam et transformationes aut explicationes materiales*, in quibus utique et negatio existentiae Dei et spiritualis atque immortalis animae comprehenditur. Pantheismus designatur primo in ipsa sua notione generica, quatenus omnia quae sunt, dicuntur *unica essentia*. Tum indicantur eiusdem, ut nostris temporibus viget, tres species seu modi diversi : vel enim omnia singularia dicuntur tantummodo phaenomena et *manifestationes* illius essentiae universalis; vel *Esse purum*, quod etiam dicunt *Esse absolutum*, h. e. cuius nulla alia est determinatio aut notio quam abstractum *Esse*, dicitur sese evolvere et fieri determinatum in hoc universo, quod universum proinde sit necessaria et perpetua evolutio seu *explicatio illius unicae essentiae* ; vel denique ponitur crassiori modo unica substantia, ex qua *per emanationem* progreditur vel demittitur (ut etiam aliqui aiunt) hoc universum, quo proinde non diversae sed ejusdem essentiae est ac pri-

mitiva illa substantia, ex qua emanat, et revera unam cum illa essentiam constituit. Multiplicia systemata, quibus tres istae species pantheismi ab aliis aliter declarantur et modificantur, singillatim indicare nullo modo visum est necessarium. Nihilominus aliquid de his formis diversis innuitur; si nempe in hac absurda doctrina ponatur *manifestatio* vel *explicatio* paulo ante descripta unicae essentiae, patet *hanc essentiam fieri omnia*; si vero ponatur *emanatio*, potius *ex ea omnia fieri* dicentur. Hoc autem *fieri* iterum concipiunt dupliciter; qui enim illud *esse* abstractum vel illam essentiam non supposita evolutione aut emanatione appellant nomine *Dei*, illi dicunt *Deum fieri mundum*; qui vero nomen *Dei* non tribuunt nisi essentiae iam evolutae, eis *mundus fit Deus*. Unde vulgatissima est distinctio theopantismi et pancosmismi.

(IV) Dicere solent plerique recentiores pantheistae, in fide christiana idem revera contineri, quod in philosophia pantheistica docetur; sed discrimen maximum esse in forma concipiendi et intelligendi rem eandem. Fidem inquiunt esse formam infimam concipiendi veritatem, speculationem pantheisticam esse formam supremam et perfectissimam. In fide enim christiana, aiunt, non intelligitur veritas in se ipsa, sed suscipitur sub conceptibus rerum singularium et sensibilium, et sub symbolicis velaminibus; speculationis autem est ipsam puram veritatem in se comprehendere. Hinc gloriantur, dogmata symboli christiani de Deo, de Trinitate, Incarnatione, Redemptione, Resurrectione etc. a se nullatenus negari, sed immo speculative comprehendi. Hac fraude dum illa sua figmenta de evolutione *entis puri* in mundo et in humanitate venditant velut speculativas declarationes dogmatum christianorum, duo haec consequi student, ut se ipsos ab infamia atheismi ac impietatis tueantur, et christianam religionem per depravationem dogmatum ac abusum nominum efficacius oppugnent. Propterea in expositione impietatis pantheisticae visum est opportunum huius etiam fraudis ac abusus verborum christianorum mentionem fecisse.

(V) Post sufficientem expositionem erroris, illi opponitur veritas profitenda, primum quidem de uno Deo *creatore rerum omnium*, prout in symbolo Concilii Lateranensis IV, continetur; nisi quod inserta sunt verba *liberrimo consilio*, ut quemadmodum *creatio de nihilo*, eaque *ab initio temporis* facta directe opponitur evolutioni aeternae a pantheistis assertae, ita *libertas* creationis diserte opponatur necessitati ab iisdem propugnatae. Neque tamen hic pluribus de libertate creationis agendum erat, cum de ea, quatenus a semirationalistis negatur, inferius suo loco mentio recurrat. Primum itaque per ipsam professionem et veram notionem *creationis* edicitur, hoc universum sive in complexu sive in singulis substantiis *non esse divinae essentiae*, quia nimirum illae omnes tum spirituales tum materiales ab ipso Deo *de nihilo creatae sunt*. Tum censuerunt theologi, contra eosdem errores etiam distinctius dicendum esse, *quomodo* divina essentia eminens sit super omnem aliam essentiam, sitque Deus tota infiniti sui *Esse* ratione diversus ab omnibus et infinite *exaltatus super omnia, quae praeter ipsum sunt aut concipi possunt*. Ad hunc finem commemorantur illa divina attributa, quae directe opponuntur pantheistico illi *enti*, quod ipsi dicunt absolutum, quodque est in se indeterminatum, sese evolvens et paulatim se perficiens, atque ideo mutabile et in perpetuo quodam *fieri*, per se nec intelligens nec volens, donec ad sui conscientiam pervenerit in spiritu humano.

(VI) In hoc Capite, ubi rationis et naturae humanae in assequendo vero ac bono dependentia a supernaturali revelatione et communicatione Dei adversus *rationalismum* declaratur, praemittenda videbatur doctrina

in ipsis sacris litteris expressa de naturali manifestatione Dei per ea, quae facta sunt, et de naturali lumine rationis ad Deum ex iis cognoscendum.

Tria autem hic notanda sunt. 1. Supponitur sane usus rationis. 2. Non est quaestio de *facto*, utrum singuli homines primam suam cognitionem Dei hauriant ex illa naturali manifestatione, et non potius per revelationem eis propositam excitentur ad quaerendum Deum, et Deum existere discant ex ipsa sibi proposita doctrina revelata; sed id de quo agitur, et quod Scripturae immediate affirmant, est *potentia* rationis: quod nimirum obiectiva Dei per creaturas manifestatio ordinatur ad humanam rationem, et huic insunt vires, ut *possit* ex illa manifestatione Deum cognoscere. Ex quo utique consequitur naturalis obligatio pro homine per hanc manifestationem, si alia praesidia desint, perveniendi ad cognitionem Dei, quod quidem a S. Paulo et in libro Sap. ll. cc. docetur diserte. 3. Non tractatur hic quaestio generatim de conditionibus necessariis, ut homo perveniat ad sufficientem usum rationis. Attamen qui affirmaret, sufficientem usum rationis, ut homo valeat Deum per creaturas cognoscere, nunquam posse obtineri nisi per immediatam vel traditam *revelationem de Deo*, h. e., qui affirmaret, necessariam conditionem ad usum rationis sufficienter evolvendum non qualemcumque esse traditionem et institutionem, sed nominatim traditam *revelationem de existentia Dei*: is profecto etiam affirmaret, rationem humanam esse ita comparatam, ut *non possit pervenire* ad cognitionem Dei per ea, quae facta sunt, quamvis eandem cognitionem, quando iam ex revelatione tradita ad eam perventum est, possit deinde ratio confirmare et Deum *recognoscere* etiam per ea, quae facta sunt. Iam vero haec species traditionalismi nostris temporibus a quibusdam asserta est, idque saltem quandoque ita, ut primam Dei et rerum supersensibilium notitiam non nisi *ex fide supernaturali* derivari posse docerent. In expositione et defensione sui systematis Bautaenius (ep. ad Epum Argentorat. 21. Nov. 1837) aiebat: „quid assertio, hominem etiam solis argumentis rationis posse demonstrare existentiam Dei eiusque infinitas perfectiones, aliud sibi vult, nisi hominem posse ex propriis viribus ad Deum ascendere et posse Deum sine Deo cognoscere? nonne hoc ipso contra definitiones Concilii Arausicani humanae rationi *initium fidei* adscriberetur? quid hoc aliud esset quam asserere, hominem *ad fidem in Deum* non indigere gratia, nosque ipsos auctores esse *nostrae fidei*?“ Porro huiusmodi doctrina claris sententiis Scripturae et SS. Patrum atque communi veterum theologorum consensui repugnat; consequenter exculta ipsa fidei fundamenta subverteret, „credere enim non possemus, nisi rationales animas haberemus“, Aug. ep. 120. n. 3; atque ita ad scepticismum viam sterneret, perveniretur enim ad id, quod aiebat Lamennaeus: quand la vérité se donne, l'homme la reçoit: voilà tout ce qu'il peut; encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, *et sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est pas même en état de les vérifier* (Pensées diverses, p. 488). Praetererea in hac doctrina evidenter censeri deberet positiva revelatio de Deo essentiale complementum humanae rationis; atque inde pervenerunt aliqui ad confusionem ordinis naturalis ac supernaturalis. Propterea saltem crudior haec forma traditionalismi iam saepius authentice reprobata est, ut in Propositionibus a Bautaenio aliisque subscriptis, quarum una erat: „rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.“ Propter has causas consideratione dignum esset, utrum prima periodus huius Capitis non ita supplenda sit: „Neque dubitandum est, verum Deum per ea quae facta

sunt, naturali ipsius humanae rationis lumine posse cognosci *etiam citra positivam de Deo traditam doctrinam*; quandoquidem etc.

(VII) *Rationalismi* supremum tantummodo ac generale commemoratur principium duplex, in ordine nimirum cognitionis et in ordine rerum; quod nullum verum agnoscit, nisi quatenus ratio humana ex sese illud intelligat, et nullum admittit bonum pro hominibus praeter illa, ad quae humana natura ex suis propriis principiis sese explicet atque continuis profectibus sese perficiat. Ponit ergo rationem humanam unicam normam omnis veri cognoscendi, et naturam unicum fontem omnis boni assequendi; atque ita tum factum tum possibilitatem totius ordinis supernaturalis in revelatione ac fide, in communicatione divina et elevatione humanae naturae penitus negat. Quoniam ex generalibus his principiis speciales impiae doctrinae circa Scripturarum originem, scopum, auctoritatem, earumque legitimam interpretationem, circa revelata facta et dogmata, per sese consequuntur, harumque proscriptio in damnatione ipsorum principiorum universali quodam modo comprehenditur, quatenus ad detestationem huius incredulitatis et admonitionem fidelium necessarium est: idcirco enumeratio huiusmodi specialium errorum Commissioni theologorum videbatur praetermittenda.

Contra duplex vero illud principium rationalismi tum possibilitas tum factum supernaturalis revelationis et elevationis vindicatur generali quadam ratione, quoniam de ordine supernaturali inferius adversus errores semirationalismi explicite ac distincte agendum est.

(VIII) Hic iam gressus fit ad *Secundam Partem* totius schematis, quae pro diversa errorum indole hic proscribendorum omnino distinguitur a Parte prima tum in modo exponendi doctrinam catholicam tum in forma condemnationis errorum. Propterea etiam hic transitus et haec diversitas explicite indicatur.

Potest vero haec Pars II. distingui iterum in tria membra. In *primo membro* agitur tribus articulis *de revelatione* supernaturali; doctrina nimirum catholica de revelationis *fontibus*, eiusdem *necessitate* et *obiecto superrationali* exponitur non universim quidem, sed quatenus contrarii errores nostrae aetatis id postulare videbantur. In *secundo membro* quatuor articulis tractatur *de fide divina*, quae revelationi respondet; post doctrinam scilicet de fide *quae creditur*, sequitur declaratio haec altera de fide, *qua creditur*. Errores nostris temporibus circumferuntur potissimum in doctrina *de distinctione divinae fidei a scientia humana*; *de necessitate motivorum credibilitatis*; *de virtute fidei in se spectatae*, quatenus supernaturalis est; postremo *de necessitate ac supernaturali firmitate fidei et de obligatione constantiae in ea suscepta*. De his igitur hic tractandum est. *Membrum tertium* pariter in oppositione adversus recentes errores habet duos articulos: *de relatione inter fidem divinam et scientiam humanam*; *tum de incommutabili veritate definitionum doctrinae catholicae prae quovis scientiarum profectu*. Ultimum hoc membrum explicite designat et condemnat errorem methodicum, si ita loqui fas est, exq uo derivata est falsa intelligentia et interpretatio specialium dogmatum, de quibus in III. Parte schematis sermo habetur. Atque ita duae istae partes decrete contra semirationalismi doctrinas inter se connectuntur. In priori enim condemnantur errores circa *ipsam cognitionem christianam* in fide et per fidem divinam; in altera deinde condemnantur falsae doctrinae circa *specialia obiecta cognitionis christianae*, ad quas ipse prior ille error de autonomia et independentia humanae rationis viam sternit.

(IX) In hoc primo articulo instaurantur, quae a S. Conc. Trid. sess. IV. circa divinam Scripturam ac Traditionem decreta et definita sunt. Sed

quoad Scripturam sacram errores recentioris aetatis necessariam reddere videntur distinctiorem declarationem tum de vera ratione inspirationis librorum sacrorum tum de eorumdem interpretatione.

I. Circa prius illud caput declaratur imprimis, *quis sensus non sit* genuinus dogmatis, secundum quod omnes libri Scripturae credendi sunt *sacri et canonici*. Duplex nimirum error expresse designatur, primum eorum, qui vel universim vel de aliquibus libris inter illos, quos *omnes cum omnibus suis partibus* Conc. Trid. sacros et canonicos esse definivit, affirmant, eos primitus scriptos esse tantummodo ingenio et industria humana, sed *propter res quas continent*, ab Ecclesia sive iam Mosaica sive christiana inter libros canonicos recensitos esse, et eatenus habendos esse ut sacros ; tum excluditur error alter, quo libri Scripturae non ratione originis ipsorum librorum seu ratione scriptionis, sed solum ratione materiae, quod sine errore continent veritates revelatas, sacri et divini esse dicuntur.

Sequitur deinde positiva declaratio doctrinae catholicae, quo sensu omnes libri Scripturae et ob quam rationem eis intrinsecam fuerint ab Ecclesia *sacri* declarati, et iam hoc ipso in canonem relati. Ratio nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum. Haec vero scriptio divina declaratur, quod 1. libri conscripti sunt, *inspirante* Spiritu Sancto. Erat igitur supernaturalis operatio Spiritus Sancti in homines ad ipsos libros scribendos. 2. Ex hoc ipso quod actio Spiritus Sancti referebatur ad scribendos libros per homines ad hoc opus inspiratos, ipsi libri sunt et ab Apostolo dicuntur *Scriptura divinitus inspirata*. 3. Denique actio illa inspirationis erat huiusmodi, ut Deus sit *librorum auctor seu auctor scriptionis*, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinae in homine et per hominem agenti, et proinde libri contineant *scriptum verbum Dei*.

Hoc modo inspirationem Scripturae in Ecclesia Dei semper intellectam et intelligendam esse, demonstrat 1. SS. Patrum consensus. Dicunt enim, *Scripturas esse conscriptas per Spiritum Sanctum vel per operationem Spiritus Sancti* (1), *esse litteras Dei ad homines missas* (2), *Scripturas esse a Deo dictas* (3), *esse a Deo vel operatione Dei datas vel conditas* (4), *homines in iis scribendis fuisse instrumenta sub operatione divini Spiritus* (5).

2. In specialibus documentis authenticis fidei Ecclesiae explicite dicitur Deus profitendus *auctor librorum* utriusque Testamenti. In Professione fidei Episcopis ordinandis praescripta in Conc. Carthag. IV. quae

(1) Origen. de Princip. praefat. n. 8. coll. 4 ; contra Cels. l. V. n. 60 [Migne *P. Gr.* XI, 119, 118; 1275] ; Theophil. Antioch. ad Autolyc. II. n. 9 ; III. n. 12 [*ib.* VI, 1063 ; 1138] ; Athanas. praef. in Ps. n. 2. 9 10 [*ib.* XXVII, 11, 18, 19] ; August. Civ. Dei XVIII. c. 41. n. 1 [Migne *P. L.* XLI, 600] ; Chrysostom. in Gen. hom. 21. n. 1 [Migne *P. Gr.* LIII, 175]; Theodoret. in Ps. praefat. [*ib.* LXXX, 862] ; PP. Concilii V. (Collect. Mansi T. IX, p. 223).

(2) Chrysost. in Gen. hom. 2. n. 2 [Migne *P. Gr.* LIII, 28] ; Aug. serm. 2. in Ps. 90. n. 1 ; enarrat. in Ps. 149. n. 5 ; Gregor. M. l. IV. ep. 31. ad Theodor. [Migne *P. L.* XXXVII, 1159 ; 1952 ; LXXVII, 706].

(3) Clem. Rom. ep. I. ad Cor. c. 45 ; Iren. l. II. c. 28. n. 2 ; Hipolyt. contr. Noet. n. 9. et apud Euseb. H. E. l. V. c. 28. [Migne *P. Gr.* I, 299 ; VII, 805 ; X, 818 ; XX, 518].

(4) Clem. Alex. Strom. II. p. 362 (ed. 1641) [*ib.* VIII, 942] ; Gelasius Pontifex in Conc. Rom. (Mansi Supplement. T. I. p. 357).

(5) Iustin. Cohort. ad Graec. n. 8 ; Athenagor. Legat. n. 9 ; Origen. de Princip. l. IV. n. 6 [Migne *P. Gr.* VI, 255 : 907 ; XI, 354] ; Ambros. ep. 8. n. 1. ad Iust. ; Cassiodor. Institut. div. litt. c. 13. 14 [al. 16] ; Gregor. M. in Iob praef. n. 2. 3. [Migne *P. L.* XVI, 912 ; LXX, 1131 ; LXXV, 517].

ab iis adhuc nunc editur (Hard. Collect. T. I. p. 978), in Professione fidei a Leone IX. missa ad Petrum Antiochen. (ib. T. VI. P. I. p. 954), in symbolo Graecis proposito in Conc. Lugdun. II. (ib. T. VII. p. 695) haec fides enuntiatur : « credo (credimus) etiam *novi et veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem* ». Adhuc expressius in Conc. Florentino decret. pro Iacobitis idem declaratur : Sacrosancta Romana Ecclesia « *unum atque eundem Deum veteris et novi Testamenti, h. e., Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur*, qui titulis sequentibus continentur » (sequitur recensio omnium librorum, ut in canone Tridentino). Hic igitur dicitur Deus auctor Legis, Prophetarum et Evangelii, quatenus conscriptores omnium librorum S. Scripturae locuti sunt (scribendo nempe ipsos libros) Spiritu Sancto inspirante : proinde talis est inspiratio ad scribendum, ut Deus si auctor librorum. Porro ispsum Conc. Tridentinum in sess. IV. hoc decretum Synodi Florentinae prae oculis habuit (Pallavicin. l. VI. c. XI. n. 11). Eodem igitur sensu intelligi debent verba Tridentini : « omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, *cum utriusque unus Deus sit auctor*... suscipit et veneratur ».

II. Quoad normam interpretandi sacros libros instauratio et etiam aliqua explicatio decreti Tridentini pro nostris temporibus desideranda est. Quando Concilium statuit, ut nemo in rebus fidei et morum sacram Scripturam interpretari audeat contra eum sensum, quem tenuit et tenet Ecclesia, vel etiam contra unanimem consensum Patrum, certe non novam legem tulit, quemadmodum etiam Card. Pallavicinus optime demonstrat (l. VI. c. 18. n. 3. seqq.) ; sed solum explicite declaravit obligationem, quae pro omnibus fidelibus necessario consequitur iam ex ipso dogmate infallibilitatis Ecclesiae in interpretando verbo Dei. Nam quod praeter iudicium Ecclesiae etiam unanimis consensus Patrum statuitur tanquam norma interpretationis, facile patet, huiusmodi unanimem Patrum consensum, non opinando sed certa ac firma sententia interpretantium aliquem locum Scripturae in rebus fidei et morum, esse *consensum* ipsius Ecclesiae. Ex hoc vero ipso patet, praeposterum omnino esse sensum, ad quem temerarii quidam recentiores critici et interpretes decretum Concilii detorserunt. Aliqui enim dixerunt, decretum esse merae disciplinae, et non absolute pro quovis tempore sed solum pro illis adiunctis, quibus editum est, habere valorem ; alii vero id, quod Concilium vetat Scripturam interpretari *contra sensum*, quem tenuit et tenet Ecclesia, ita intelligendum esse aiunt, ut solummodo fas non sit interpretando Scripturas dogma aliquod fidei ab Ecclesia definitum excludere et negare. Quamvis e. g. constet, textum Iac. 5, 14. ab Ecclesia intelligi de Sacramento extremae unctionis, iuxta haec principia sensus iste Ecclesiae non necessario esset norma interpretationis, sed posset aliquis libere negare hunc sensum textui inesse, dummodo non neget ipsum dogma, extremam nempe unctionem esse Sacramentum novae Legis. Quare necesse est ad huiusmodi petulantia ingenia coercenda, supremam illam interpretationis catholicae normam, quae est iudicium et consensus Ecclesiae de vero sensu Scripturarum, ita proponere, ut manifestum sit, 1. non de re mutabilis disciplinae sed incommutabilis dogmatis hic agi ; 2. non solum excludi interpretationem, quae contradictorie opponatur sensui, quem Ecclesia alicui Scripturae loco subesse doceat, sed etiam necesse esse ipsum illum sensum ab Ecclesia retentum habere ut verum sensum Scripturae. Hoc autem utrumque

praestatur per definitionem in schemate propositam, „ illum S. Scripturae sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia, infallibili verbi Dei custode et interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum *aut definitum* esse constiterit „.

(X) Quae hoc altero articulo brevissime declarantur de necessitate supernaturalis revelationis pro praesenti ordine elevationis ad finem supernaturalem, intime cohaerent cum capite sequenti, in quo distinctius agitur de superrationali obiecto huius revelationis seu de veritatibus superrationalibus, quae in ea proponuntur credendae. Ad declarandam necessitatem, de qua hic sermo est, commemoratur primum duplex Dei manifestatio, manifestatio naturalis per lumen rationis, et deinde positiva revelatio per verbum Dei. In priori illa manifestatione veritas cognoscitur ex intrinsecus perspecto nexu idearum, quae est scientia rationalis; in hac altera revelatione veritati propositae assensus praestandus est propter auctoritatem Dei loquentis, quae est fides. Ideo dicitur: *hanc revelationem nobis fieri non quasi intrinseca demonstratione ad videndum, sed propositione per auctoritatem Dei ad credendum*; quemadmodum in distinctione scientiae ac fidei S. Thomas ait: „ prima est, secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est, prout divina veritas intellectum [nostrum] excedens per modum revelationis in nos descendit, *non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum* “, S. Th. contr. gent. IV. 1. Iam vero per naturale lumen rationis cognosci quidem possent finis naturalis, ad quem nimirum natura humana ex intrinsecis suis principiis ordinata esset, et media ad hunc finem assequendum necessaria. At finis supernaturalis et huic fini proportionata proindeque supernaturalia media sicut sunt supra vires totius naturae creatae, supra eius exigentiam, et supra totam perfectibilitatem intra limites naturae; ita ordinatio ad talem finem per talia media (supposita etiam quàcumque perfectione naturali) non potest esse nisi ex libero infinitae bonitatis consilio. Unde hoc consilium, et proinde ordinatio ad talem finem et media ei proportionata non possunt cognosci per ea quae facta sunt, seu ex naturali manifestatione Dei; sed necessaria est alia Dei manifestatio, quae sicut ipsa res manifestanda est supra exigentiam naturae humanae. Haec supernaturalis revelatio pro vita praesenti in hoc caliginoso loco, donec lucifer oriatur in cordibus nostris, nobis fit per verbum Dei.

Hypothesis ergo, sub qua affirmari debet omnimoda necessitas revelationis supernaturalis, est elevatio humanae naturae ad ordinem supernaturalem, in quo sicut dona supernaturalia impertiuntur ita veritates supernaturales supernaturali modo cognoscendae sunt. Quaecumque proinde supponatur *naturalis perfectio* hominis, manet eadem necessitas huius supernaturalis revelationis quoad ea dogmata, „quae (ut SS. D. N. Pius IX. loquitur in litt. *Gravissimas inter* 11. Dec. 1862) supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur .“ Ergo hypothesis, sub qua necessaria dici debeat revelatio, non est abusus tantummodo virium naturalium ex parte hominis et corruptio humanae rationis; similis fere modo, quo gratia interna non solum propter corruptionem naturae, sed propter ipsam elevationem ad ordinem supernaturalem (quavis supposita perfectione naturali) necessaria credi debet. Expositio huius doctrinae maxime ideo gravis momenti est pro nostris temporibus, quia in errore opposito continetur unum ex principiis, quibus doc-

trina catholica de ordine supernaturali subvertitur vel in periculum vocatur.

Propterea in schemate decreti excluditur hic error, quo dicitur necessaria revelatio tantummodo *velut subsidium ad facilius et universalius assequenda ea, quae in manifestatione naturali iam continerentur et ex ea intelligi possent.* **Affirmatur autem necessitas omnimoda propter ipsam** *elevationem ad supernaturalem ordinem, et in hoc ordine ad supernaturalium rerum cognitionem per fidem.* **Sicut deinde summa erroris posita est in confusione veritatum ; quae ex supernaturali revelatione tantummodo cognosci possunt, cum veritatibus, quae in naturali etiam manifestatione continentur : ita errori opponitur veritas catholica, quod** *supernaturalia dantur dogmata, quae in naturali Dei manifestatione non continentur.*

Tota haec catholicae doctrinae expositio est contra ipsam radicem erroris in *Syllabo* **notati sub n. VIII : „Quum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt.“**

(XI) Praeter dogmata supernaturalia, de quibus hactenus dictum est, in revelatione supernaturali continentur etiam veritates ad Deum et ad legem naturalem spectantes, quae *per se possunt* **ex naturali quoque Dei manifestatione cognosci. Non potest ergo ad cognitionem huiusmodi veritatum affirmari necessitas** *absoluta* **manifestationis supernaturalis aut revelationis ; si nimirum non de modo cognitionis, sed solum de ipsa cognitione in se agitur. Attamen pro genere humano in praesenti conditione ad has veritates debito tempore, sufficienti claritate et plena certitudine, sine admixtione errorum assequendas eae sunt difficultates, ut potentia physica generatim non perducatur ad actum sine speciali adiutorio. Difficultates ita comparatae constituunt** *impotentiam moralem,* **cui respondet** *moralis necessitas* **adiutorii. Hoc autem adiutorium speciale in communi providentia praesentis ordinis naturae elevatae consistit in ipsa supernaturali revelatione. Ergo haec revelatio quoad illas quoque veritates per se rationales in praesenti ordine censeri debet humano generi** *moraliter necessaria* **(cf. s. Th. 1. q. 1. a. 1 ; 2. 2. q. 2. a. 4 ; contr. gent. l. 4 ; de verit. q. 14. a. 10).**

Haec moralis necessitas exprimitur dum declaratur supernaturalis revelationis *maximum beneficium,* **quia ei** *debetur in ordine praesenti harum quoque veritatum propositio omnibus accommodata, ut ad earum cognitionem debito tempore, sufficienti amplitudine, firma certitudine et absque errorum permixtione perveniri possit.* **Videlicet per ipsam revelationem tollitur** *moralis impotentia,* **atque adeo redditur humano generi cognitio** *moraliter possibilis.*

Visum est autem opportunum hanc declarationem adiungere non tam ad excludendos oppositos errores, quam potius ut expositioni praecedenti de necessitate omnimoda revelationis quoad dogmata supernaturalia maior lux accedat, et ut nemo existimare possit, illam necessitatem quoad omnes veritates religiosas et morales parem declaratam esse.

(XII) Hoc Caput cum antecedenti intime nexum, attamen ab eo distinctum est ; tum enim principia doctrinae catholicae, quae erroribus opponuntur, alia sunt in utraque expositione, tum formalis ratio errorum utrimque differt. In antecedenti paragrapho necessitas revelationis supernaturalis declarata est ex ipsa elevatione humanae naturae ad ordinem supernaturalem, et excluditur error de hypothetica et morali tantum necessitate revelationis quoad omnes veritates in praesenti ordine cognoscendas, qui error suum fundamentum habet in ignoratione veri discriminis inter naturale et supernaturale generatim et inter naturale

ac supernaturale *in Dei manifestatione* speciatim. In praesenti autem articulo nominatim agitur de *superrationali obiecto* revelationis.

Error oppositus, quo negatur contineri in revelatione mysteria supra captum rationis, nunc universaliori nunc temperatiori forma enuntiatus constituit ipsum logicum principium semirationalismi. Aiunt scilicet, veritates proponi historice in revelatione, sed eas omnes, saltem postquam ita historice innotuerunt, posse etiam ex intrinsecis necessariis principiis lumine rationis perspectis intelligi et demonstrari, immo hoc ipsum esse proprium munus philosophiae. Qui creationem et operationes Dei ad extra affirmant necessarias esse ex ipsa Dei natura et amore, quo se ipsum non potest non amare, illi absque distinctione universim loquuntur de demonstratione philosophica *omnium veritatum* revelatarum, quamvis directe prae oculis habere soleant mysteria praecipua SS. Trinitatis et Incarnationis; alii vero distinguunt veritates revelatas in duplicem classem, quarum aliae fundamentum habeant in liberis Dei consiliis, aliae sint in se necessariae ex ipsis rerum essentiis, atque de his posterioribus nominatimque de mysterio SS. Trinitatis affirmant illam philosophicam demonstrationem ex principiis lumine rationis perspectis, ac proinde negant ea mysteria esse supra captum rationis.

Ceterum de huius erroris existentia, gravitate ac pernicie dubitare non sinunt Acta S. Sedis, quibus ille ipse iam saepius proscriptus est, atque declaratum, „superbi seu potius insipientis hominis esse, fidei mysteria quae exsuperant omnem sensum, humanis examinare ponderibus "(Gregor. XVI. s. m. Encyclic. 18. Aug. 1832), eademque„ assequi et complecti velle humanae mentis imbecillitate et angustiis, cum longissime vires excedant nostri intellectus" (Allocut. SSmi D. N. 9. Dec. 1854); esse vel maxime improbandum ac damnandum„, quod humanae rationi et philosophiae, *quae in religionis rebus non dominari sed* ancillari omnino debent, magisterii ius attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem tum de perenni fidei immutabilitate "Litt. SSmi D. N. 15. Iunii 1857). Ipsam doctrinam catholicam in directa oppositione ad praesentem errorem prolixius declaravit SSmus D. N. Pius IX. in litteris 11. Dec. 1862. et 21. Dec. 1863. „Nunquam ratio naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata (mysteria) scienter tractanda effici potest idonea. Quodsi haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet Doctorum opinione sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere. Ex divinis enim litteris et SS. PP. traditione constat, Dei quidem existentiam multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci; sed illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse. "Allatis deinde testimoniis Col. 1, 26; Hebr. 1, 1. 2; Ioan. 1, 18; I. Cor. 2, 7. 8. 10. 11. subdit Sanctus Pater: „hisce aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhaerentes SS. Patres in Ecclesiae doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis, ab illarum rerum notitia, quae per Sp. S. fide suscipitur; et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transscendunt, quaeque, etiamsi divina revelatione innotuerint, et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. "Quare ibidem concludit Summus Pontifex: „*alienam omnino esse a catholicae Ecclesiae doctrina sententiam*", qua asseritur, "omnia indiscriminatim christia-

nae religionis dogmata esse obiectum naturalis scientiae seu philosophiae, et humanam rationem historice tantum excultam, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam obiectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire". Hic porro error iisdem verbis enuntiatus iterum a S. Sede proscriptus et in *Syllabo* Propos. IX.

Gravitas erroris facile apparet, quia nempe in eo positum est principium fecundum, ex quo nostris temporibus consecuta est perversio mysteriorum fidei, maxime SS. Trinitatis et Dominicae Incarnationis. Cum enim statuant, nihil posse esse revelatum, quod ratione intelligi nequeat, sensum mysteriorum, quo illa continentur in revelatione et ab Ecclesia proponuntur, et quo sunt supra captum rationis, transmutant in alium plane, atque hoc ipso in sensum veritati revelatae repugnantem; nec verentur aliquando dogma eo sensu, quo a Catholicis credendum est, appellare absurdum, quia eo modo, quo ipsi volunt, intelligi non potest.

(XIII) Ad expositionem doctrinae in schemate exhibitam quod spectat, comprehendit ea summam eorum, quae SSmus D. N. iam docuit in litteris citatis. Dupliciter nimirum de scientia mysteriorum sermo haberi potest: 1. ita ut ex principiis solo lumine rationis perspectis ad eorum existentiam demonstrandam, et intrinsecam essentiam intelligendam perveniri posse dicatur, atque hoc sensu existimentur veritates non superrationales sed rationales. Haec mere philosophica scientia mysteriorum excluditur quando docetur, rationem humanam quantumvis excultam non posse pervenire *ad existentiam et veritatem* (an sint, et quid sint) *mysteriorum huiusmodi suis viribus assequendam atque ex suis principiis demonstrandam*. 2. Est alia mysteriorum scientia, quae progreditur ex principiis revelatis et fide creditis, atque his principiis innititur. Haec intelligentia absit, ut excludatur; ea enim constituitur magna pars sacrae theologiae. Fide nimirum supposita inquiritur, quomodo veritates in revelatione sint propositae, quae est theologia *positiva* (ut dici solet); atque inde assumptis etiam veritatibus et principiis rationalibus aliqua *analogica* intelligentia rerum per revelationem cognitarum deducitur, quid sint in se ipsis: „fides quaerit intellectum"; haecque est theologia speculativa. Ubi sensus dogmatum, ut in revelatione continetur et ab Ecclesia declaratur, praestituitur tanquam norma, secundum quam notiones philosophicae expoliendae sunt in sua applicatione ad analogicam aliquam intelligentiam mysteriorum, ut a SS. PP. et theologis catholicis semper factum est; non vero ordine inverso notiones mere rationales ex philosophia praestruere fas est, quibus sensus dogmatum accommodetur diversus ab eo, qui in revelatione secundum doctrinam ac professionem Ecclesiae continetur. Hoc autem ipsum est, quod, „humana ratio et philosophia in religionis rebus non dominari sed ancillari omnino decent". Propterea ad praecavendam falsam interpretationem decreti dicitur: *fide praelucente ad aliquam mysteriorum intelligentiam perveniri, quae tamen ipsa principiis revelatis innititur*. Hunc quippe intellectum SSmus D. N. in litteris citatis 11 Dec. 1862. et 21 Dec. 1863. indicat, eundemque SS. Patres et Doctores tum verbis tum multo magis suo exemplo commendarunt. Cf. S. Aug. ep. 120. n. 2—4; Vinc. Lirin. c. 22; S. Anselm. Proslog. c. 1 [Migne *P. L.* XXXIII, 453 sq.; L, 667; CLVIII, 224]; S. Thom. Prooem. ad II. sent. etc.

Postremo advertenda sunt aliqua circa propositionem, in qua error proscribitur. Gradus censurae exprimitur idem, quo error notatur in litteris Summi Pontificis, ubi dicitur *sententia aliena omnino a catholicae*

Ecclesiae doctrina. Quoad modum vero, quo propositio enuntiatur, in iisdem litteris ex quibus deinde ipsa verba in *Syllabum* Propos. IX. inserta sunt, prae oculis habendus fuerat specialis modus loquendi ab illo auctore usurpatus, cuius libri damnabantur. Quia vero a sacro Concilio non singularis aliquis auctor sed ipse error in se et universalius spectari debet, ideo enuntiatio propositionis paululum immutata est.

(XIV) Postquam actum est de revelatione, nunc transitus fit ad doctrinam de *fide*, qua veritates revelatas credere oportet. Exponitur autem doctrina etiam in hac sectione, quantum errores contrarii nostrae aetatis postulare videbantur. Quoad hunc primum articulum schematis *de distinctione inter fidem et scientiam* error oppositus multorum mentes occupavit. Rationalistae loquuntur et ipsi de *fide religiosa*; sed fidem, cuius motivum sit auctoritas Deis loquentis, nullam possunt admittere, cum ipsam locutionem Dei seu revelationem negent. Unde nomine *fidei* generatim non aliud intelligunt, quam rationalem scientiam rerum ad Deum et ad religionem pertinentium. Pro diverso autem modo, quo scientiam constituunt, etiam fidem religiosam solo nomine retento alii aliter concipiunt. Verum hac quoque in fundamentali notione *fidei* derivatio aliqua doctrinae a rationalismo ad semirationalismum locum habuit. Semirationalistae negant, auctoritatem Dei loquentis esse motivum formale fidei, qua fideles nominamur et sumus; h. e. negant, propriam rationem huius fidei in eo positam esse, ut assensus praestetur *propter auctoritatem* Dei loquentis. Docent enim, omnem firmam persuasionem de Deo et de rebus divinis esse fidem illam proprie dictam, a qua fideles denominantur, etiamsi motivum amplectendi et tenendi veritatem non sit auctoritas Dei, sed veritas teneatur et solummodo propter perspectum intrinsecum nexum idearum (1). Immo dicunt, sensu sublimissimo *fidem* esse ac dici debere e. g. cognitionem existentiae Dei, ad quam ex consideratione huius universi perveniatur (2).

At certe ipsa essentia actus fidei, qua Christiani sumus, constituitur in assensu *propter auctoritatem Dei revelantis veritatem*, atque adeo fides ipsa habitualis est virtus, qua *propter auctoritatem Dei revelantis* credimus, ut sine hoc *motivo formali* fides proprie dicta non consistat. Unde ea ipso motivo formali differt a scientia, quae est ex perspecta intrinseca rei veritate. Hanc propriam rationem et essentiam fidei explicans Apostolus ait, fideles „ accepisse verbum auditus Dei non ut verbum hominum, *sed sicut est vere, verbum Dei* (3) ", et ex eadem ra-

(1) „Si exclusa falsa credulitate, etiam illa quae per accidens verum credit, sed ideo secundum dictamina rationis non minus reprehensibilis est, velimus fidem definire, dicendum est, *fidem esse in nobis statum certitudinis seu persuasionis de veritate rei cognitae, in quem statum inducimur per necessarium assensum rationis theoreticae vel per necessarium consensum rationis practicae*. Haec fides rationalis est finis supremus totius philosophiae, unica vera norma hominis in hac vita, et necessaria conditio ad eius elevationem. Quare dicit Apostolus gentium : est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium". G. Hermes introd. philos. ad theolog. p. 259. „Si auctoritas designatur ut unicum motivum fidei atque adeo ut eius fundamentum, hoc ipso intrinseca firmitas fidei subvertitur" . Ib. p. 265.

(2) „ Quid est fides sublimissimo sensu ? Apprehensio eorum, quae per sua phaenomena se manifestant, vel tanquam fundamentum substant cognitioni empiricae. Christianus cognoscit et *credit* Dei existentiam, dum in universo eius maiestatem et divinitatem intellectu conspicit ". G. C. Mayer Lexic. Ecclesiast. T. IV. p. 522.

(3) I. Thess. 2. 13.

tione dicitur „ fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi “, „auditus fidei “, „ obeditio fidei“, „ apostolatus ad obediendum fidei in omnibus gentibus “, „captivitas omnis intellectus in obsequium Christi (1) „. Haec ipsa fides *in verbum Dei* et *propter Dei verbum* ab eodem Apostolo proponitur ut initium humanae salutis, fundamentum et radix omnis *iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo* (2), quemadmodum Conc. Tridentinum doctrinam Pauli declaravit. Docet enim Concilium imprimis, adultos disponi ad institam, „dum excitati divina gratia et adiuti *fidem ex auditu concipientes* libere moventur in Deum, *credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt* “. Tum vero declarat, hanc ipsam fidem intelligi debere ut initium salutis in iis locis S. Scripturae, quibus iustificatio per fidem et ex fide praedicatur, et sine fide impossibile esse dicitur placere Deo (3).

Quamvis igitur plures sint veritates revelatae ac propterea sub hac formali ratione ad obiectum fidei pertinentes, quae etiam lumine rationis demonstrari atque ita scientia naturali attingi possint; haec tamen scientia de Dei existentia, divinis attributis aliisque veritatibus, quatenus naturaliter per rationem cognoscuntur, non est ipsa fides, quae virtus theologica est et in ss. litteris describitur ut initium et radix iustificationis. Unde iam pridem a S. Sede damnata est propositio, qua dicitur: „Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit (4) “.

Si deinde hic error, ut a semirationalistis nostrae aetatis proponitur consideretur in suo fonte et in suis consectariis, promanat is ex confusione naturalis manifestationis Dei et supernaturalis revelationis, de qua in superioribus sermo erat, atque ipsemet iterum fons est aliorum errorum, quibus supernaturalis dignitas fidei et libertas voluntatis in assentiendo negatur, ut in sequentibus articulis manifestum erit.

(XV) In declaratione doctrinae, quae in schemate proponitur, imprimis datur descriptio ipsius fidei secundum definitionem Concilii Tridentini (Sess. VI. cap. 6), eo solum discrimine, quod ibi fides spectatur praecise, ut est initium iustificationis impii, hic autem consideratur fides eadem per se, et directe quidem ac proxime, quatenus a scientia mere rationali distinguitur. Dicitur itaque *virtus supernaturalis*, quae deinde ex proprio suo actu declaratur. Actus vero ipse, qui est assensus in veritatem adeoque formaliter pertinet ad intellectum, definitur secundum suum *obiectum formale et materiale* et secundum *principium eliciens*, quod est homo quidem, sed instructus supernaturalibus viribus gratiae, *per divinam gratiam propter auctoritatem Dei loquentis credimus vera esse, quae divinitus revelata sunt.*

Quia vero de distinctione inter fidem divinam et humanam scientiam hic agitur, maxime obiectum seu motivum formale fidei, quod est auctoritas Dei revelantis, considerari debet: atque ad hunc scopum testimonia Apostoli inducuntur.

In enuntiatione erroris advertendum est, secundam partem sub anathemate damnari *in sua connexione* cum prima parte, quatenus dicitur, *ex hac causa*, quia fides divina non distinguitur a scientia naturali, non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur.

(XVI) Hic articulus opponitur errori, qui speciem pietatis quandoque

(1) Rom. 1, 5; 10, 17; 15, 18; 16, 26. II. Cor. 10, 5. Gal. 3, 2.
(2) Rom. 4. Gal. 3. Hebr. 11.
(3) Conc. Trid. Sess. VI, capp. 6. 8.
(4) Prop. XXIII. inter damnatas ab Innocent. XI. 2. Mart. 1679.

assumens eo plus habet periculi. Inter Protestantes illos, qui revelationem christianam se admittere profitentur, multi sunt, qui reiectis criteriis ad cognoscendum et probandum factum revelationis idoneis, unice provocant ad *internam experientiam*, ad *sensum religiosum*, ad *testimonium spiritus*, ad *immediatam certitudinem fidei*. Valorem itaque aut necessitatem *motivorum credibilitatis*, quae inducantur ex miraculis, prophetiis adimpletis etc., vel omnino negant, vel ea solum admittunt tanquam subsidia quaedam, si fides iam supponitur; quia (ut aiunt) ipsa huiusmodi facta nisi per fidem iam suppositam cognosci non possunt. Iam Pseudo-reformatores verbum Dei genuinum ex „sapore" et „gustu" discernere consuerunt ad quem finem in unoquoque homine fideli ponebant immediatum testimonium Spiritus Sancti (1). Recentiores vero eadem methodo retenta, huic testimonio Spiritus Sancti plerumque substituunt naturalem *sensum religiosum* vel *indigentiam animi religiosi*, per quem sensum immediate, et quin veritas revelata ex criteriis extrinsecis nobis fiat *credibilis*, religionem christianam amplectamur tanquam veram et divinam (2). Neque desunt alii, qui doceant, facta illa supernaturalia non posse intelligi tanquam motiva credibilitatis, nisi fides iam praesupponatur, et propterea ipsum factum revelationis homini, qui fidem nondum suscepit, demonstrari non posse, ac proinde certam persuasionem de veritate facti revelationis seu de revelationis existentia non posse praecedere ad susceptionem fidei christianae ; sed absque huiusmodi persuasione per divinam gratiam produci fidem ita, ut haec sit spontaneus et immediatus actus rationis.

Ceterum S. Sedes iam saepius necesse habuit huiusmodi errores proscribere. *Ab Innocentio XI. 2. Martii 1679. damnata est haec Propositio* (XXI) : „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus". Approbante S. Sede subscribendae theses propositae sunt 8. Sept. 1840 : « Revelationis christianae probatio ex miraculis Christi desumpta, quae testium ocularium sensus mentesque percellebant, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Hanc eandem probationem in traditione omnium Christianorum orali et scripta reperire est ; qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam reiiciunt vel, quin admittant, requirunt ». „Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Iudaeis per Moysem

(1) „Non obscuriorem veritatis suae sensum ultro Scriptura praesefert, quam coloris sui res albae ac nigrae, saporis suaves et amarae... Maneat ergo fixum, quos Spiritus Sanctus intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hanc esse autopiston... Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subiicimus." Calvin. Instit. I. c. 7. n. 1. 5.

(2) „Cuivis probationi pro veritate et necessitate religionis christianae omnino renuntiamus; sed potius supponimus, unicuique christiano ante huiusmodi inquisitiones iam esse certum suae pietati non aliam formam praeter hanc (christianam) congruere." Schleiermacher Doctr. fidei § 11. Pro illis, qui nondum inclinantur ad religionem christianam, miracula sunt incomprehensibilia quaedam facta, sed non signa altioris virtutis. Unde praetensio Ecclesiae Romanae suam veritatem demonstrandi ex miraculis reiicienda est. „ Illud cui fides in doctrinam Scripturae ultimatim innititur, est ipsa vita christiana a Deo per verbum suum excitata et secum ferens immediatam certitudinem." Twesten Praelect. dogm. I. p. 346 sqq. 393 sqq. Multorum aliorum sententiae geminae citantur a cl. Denzinger de cognit. relig. II. p. 305 seqq.

et Christianis per Iesum Christum factae probare valet". In Litteris Apostolicis SSmi D. N. 9. Nov. 1846. inter alia docetur: „Humana ratio ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse loquutum".

Errorem vero ipsum, contra quem hic articulus in schemate proponitur, *periculis plenum esse, per se manifestum est. Si enim reiectis vel* suo valore exutis criteriis extrinsecis, quibus Deus suam revelationem velut sigillis divinis cognoscibilem reddidit, totum revocatur ad „internam experientiam", et ad „sensum internum", nullus amplius remanet modus certus discernendi revelationem veram a fictitia. Ille enim sensus secundum providentiam ordinariam non subest experientiae sub formali ratione, quatenus sit *supernaturalis*, et si seiungatur a criteriis extrinsecis, patet illusionibus gravissimis. Unde etiam videmus homines pro religione falsa et erroribus manifestis appellare „ad experientiam et ad sensum internum", quem ipsi tribuunt Spiritui Sancto. Cum hac pariter confidentia in „sensu interno" et cum reiectione motivorum credibilitatis cohaeret error alius nostra aetate diffusus inter multos, quo audent affirmare, fas esse quandoque a religione catholica deficere ad aliam, si illa reperiatur non satisfacere internae experientiae et sensui religioso. Sed de hac posteriori impietate inferius distincto articulo agendum est.

(XVII) Iam supra animadversum est, ex confusione fidei, qua fideles nominamur et sumus, cum scientia rationali ac naturali consequi alium duplicem errorem, ut videlicet ad fidem eandem nec supernaturalis gratia necessaria esse dicatur, atque voluntas in assentiendo veritati negetur esse libera. Sane in doctrina Hermesiana distinguitur imprimis „fides cognitionis" (ut ipsi appellant), h. e. fides qua assensus praestatur veritati, et deinde „fides cordis" h. e. fides quae per charitatem operatur. Illa prior dicitur etiam fides „passiva", et „consistit in *consensu necessario, qui inducitur* per argumenta pro veritatibus religionis christianae, et in *necessaria (coacta) persuasione* de veritate demonstrata". Fides autem „cordis" est liberae voluntatis; „continetur enim in ea libera et absoluta subiectio sub iis, quae revelata sunt, scilicet omnimoda resignatio in Deum ac res divinas. Est nempe haec fides avulsio ab omnibus rebus terrenis, et ideo eam sequitur libera perfecta [de]liberatio ac voluntas amandi et quaerendi Deum" (1). Assensus igitur fidei non est liberae voluntatis, sed est persuasio necessaria inducta rationibus „cogentibus", quae necessitas assensus si desit, putant non aliud remanere quam vanam credulitatem, „etiamsi forte per accidens verum sit, quod creditur" (2).

Hinc consequitur, ad assensum fidei nullo modo necessariam esse gratiam. Namque, aiunt, „fides illa passiva oritur necessario secundum mere naturalem constitutionem humani intellectus et humanae rationis, *et ideo ad hanc fidem eliciendam neque potest esse sermo de necessitate gratiae actualis*". Unde ulterius fides *ne mediate quidem salutaris est*: attamen praeparat hominem ad fidem operantem, quae „sola est actus mediate salutaris", sicut „spes operans et charitas operans sunt immediate salutares" (3). Unde etiam pervertendo sensum definitionum, quibus a Conciliis a PP. declaratur gratia necessaria ad credendum, sicut opor-

(1) G. Hermes Dogmatic. P. III. § 282 seqq.
(2) Idem Introd. philos. ad theol. p. 259.
(3) Idem Dogm. P. III. § 265.

tet, aiunt, has definitiones solummodo de necessitate gratiae ad fidem iam vivam, quae per charitatem operatur, intelligi oportere; et hoc ipso significari, ad fidem cognitionis, quae nondum viva sit, gratiam non requiri. Non intelligunt nimirum, illas particulas *sicut oportet*, *sicut expedit*, a Conciliis additas esse, ut indicetur necessitas gratiae ad credendum *actu supernaturali* (1).

At errorem hunc plane esse haereticum, nemo dubitare potest. Iam Semipelagiani distinguebant inter fidem seu fidei initium et inter opera bona seu vitae sanctitatem; et quod ad initium fidei gratiam supernaturalem necessariam esse negarent, ideo haereseos damnati sunt ab universa Ecclesia, nominatimque definita est necessitas gratiae ad fidem christianam, qua consentitur evangelicae praedicationi, seu ad fidem illam, quam recentiores isti appellant „fidem cognitionis". Sic e. g. definitur in Conc. Arausic. II. can. 7: „Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, *sive salutari id est evangelicae praedicationi consentire posse* confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, *qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati*, haeretico fallitur spiritu" etc. Pariter Conc. Trid. Sess. VI, cap. 8 declarat, „fidem esse humanae salutis initium, fundamentum et radicem omnis iustificationis". Ubi vero describit ordinem et progressum iustificationis, tanquam primum gradum dispositionis ad iustitiam ponit ipsam fidem dogmatum, eamque docet esse ex gratia ib. cap. 6: „disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum *excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes* libere moventur in Deum, *credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt*". Quae quidem Concilii doctrina directe opponitur sententiae, qua „fides cognitionis", h. e. fides dogmatum nec ex gratia supernaturali, nec salutaris, nec libera esse dicitur.

(XVIII) Error gravissimus et funestissimus, de quo agitur in hoc Capite, consequitur ex eis ipsis, qui in antecedentibus proscripti sunt. Si enim pro vera religione a Deo revelata nulli exstant obiectivi characteres, ex quibus factum locutionis divinae certo cognosci possit, et proinde nulla dantur motiva credibilitatis, quae doctrinam propositam credibilem et credendam demonstrent, sed totum revocatur ad sensum quemdam

(1) In opusculo apologetico „Meletemata theologica", quod patroni Hermesianae doctrinae Summo Pontifici offere tentarunt, hic error clarissime defenditur. « Quid indicabimus secundum Ecclesiam catholicam de fide mortua et otiosa? Etiam hanc esse donum gratiae illius supernaturalis, id neque diserte expressum inest in Conc. Trid. sess. VI. can. 28, neque concludendo effici potest; nam isto canone de gratiae necessitate nullus omnino sermo fit, quamvis dicatur posse in eo, qui per peccatum gratiam amiserit, veram fidem remanere licet mortuam et sine caritate... Non est fidei dogma, eiusdem gratiae supernaturalis necessitatem pertinere etiam ad fidem mortuam, quae salutem non praestat. Addimus, hanc postremam sententiam ne habere quidem, quo fulciatur; immo videri pugnantem esse cum mente Patrum, qui in illis Conciliis Ecclesiae doctrinam explicuere (Arausis. II. can. 7. 8; Trid. sess. VI. can. 3). Nam si PP. declarant: homini, ut possit cogitare de rebus ad salutem vitae aeternae pertinentibus, *sicut expedit*, ut possit credere, *sicut oportet*, necessaria est gratia divina supernaturalis; nonne colligi licet a contrario, fuisse tacitam mentem illorum Patrum, posse hominem sine gratiae supernaturalis adiutorio credere, *sicut non oportet*, id est, habere fidem mortuam et otiosam? » Ibi § 33, p. 82 seq.

At profecto fides etiam in peccatore est supernaturalis, et ideo ex gratia; sed quod *mortua* est et *otiosa*, hoc ex hominis vitio est et non ex gratia.

animi et ad internam experientiam; profecto consequens est, nullam religionem esse in se et obiective magis credibilem prae altera, immo nullam obiective credibilem esse. Adeoque reliquum est, ut secundum illam internam experientiam tot illusionibus obnoxiam, si separetur a criteriis externis divinitus dispositis, variam ac mutabilem, transire fas sit non minus a religione in se vera ad falsam, quam a falsa ad veram. *Idem deinde error*, ut par dicatur esse conditio in credendo et aequalis independentia examinis ac moralis libertas dubiorum de veritate religionis, sive homo ad veram fidem iam pervenerit sive in religione falsa versetur, consequitur ex eo, quod supernaturalis gratia ac lumen fidei divinae atque inde enascens (dummodo homo cooperetur) supernaturalis firmitas eiusdem fidei non agnoscitur. Si enim libera pia voluntas inclinans intellectum ad actum fidei, ac porro supernaturalis illustratio intellectus et inspiratio voluntatis excluditur, sicque fides revocatur ad mere rationalem et philosophicam convictionem de veritate ex argumentis demonstrationis; hoc ipso firmitas fidei, qua fideles sumus, constituitur mere naturalis, quantam pro unoquoque pariat philosophica perspectio argumentorum demonstrantium. Hinc mirum non est, ab iis qui ita sentiunt, non solum permitti sed etiam commendari catholicis aeque ac heterodoxis suspensionem fidei et reale dubium, donec demonstrationem *secundum normas scientiae humanae ipsi absolverint* (1). In huiusmodi autem principiis postremo explicite vel saltem aequipollenter negatur divinum praeceptum fidei, quo tum per necessariam consequentiam ex ipso facto divinae revelationis tum diserta promulgatione divinae legis praescribitur tam iis, qui ad veram fidem nondum pervenerunt, prudens ac sedula inquisitio et ad sufficientem propositionem susceptio fidei. quam fidelibus constantia in fide; hocque ipso vetatur sub reatu damnationis aeternae sicut negatio ita dubium deliberatum circa veritatem quamcumque revelatam sufficienter propositam. Neque vero, ut aliqui nunc falsissime et periculosissime dicunt, peccatum contra fidem in eo solummodo est, quod admisso facto revelationis Deo non credatur et ipse mendacii accusetur, cuiusmodi monstrum inter homines vix occurrit; sed infidelitas, quae damnatur, etiam

(1) Commendat G. Hermes catholicis suis lectoribus et auditoribus, ut „dum in inquisitione versantur" erga quamvis doctrinam religionis „e. g. catholicae aut christianae" omnino indifferenter se habeant, sibique persuadeant, „sancte se agere sequendo rationem, quocumque demum ea deduxerit". Introduct. positiv. ad theol. p. 30. Porro ipse et de se testatur et aliis commendat hanc methodum inquisitionis fidei: „omnibus hisce meis studiis propositum meum sancte servavi *ubique dubitandi, quamdiu possem*; et tum demum definitive pro alterutra parte decernendi, quando absolutam necessitatem rationis pro una sententia exhibere possem. Erat mihi propterea per varios anfractus dubiorum eluctandum, in quos ingredi inutilis labor videbitur ei, qui nunquam *ad serium dubium* progressus est... Neque unquam timui aliquam hac via iacturam; intellexeram enim, quovis alio modo minus severo omnia, quae inquirebam, aequo iure reiici et admitti posse. Insuper perspexeram, pro hominibus nullum aliud tutum criterium veritatis dari praeter necessitatem rationis... Non auctoritate quantumvis multorum et gravium Doctorum, sed unice intelligentia propria potest dubium superare, qui *revera dubitat*... Fuerit optabilius, si placet, huiusmodi dubiis carere quam iis satisfacere posse; pro futuris doctoribus religionis hoc non valet. Ii debent scire, se nescire, ut scientiam magno studio quaerant; debent labyrinthum dubiorum per omnes circuitus peragrare, ut deinde ipsi dubitantibus per omnes anfractus comites se dare possint". Introd. phil. ad theolog. Praef p. 10 sq.

illa est, quod dum veritas tanquam revelata sufficienter proposita est, illa revelata esse negatur et ita fides in hac hypothesi propositionis sufficientis debita non praestatur (1); hanc enim subiectionem rationalis creaturae et captivitatem omnis intellectus infinita maiestas, veritas, et sapientia h. e. auctoritas Dei loquentis postulat.

Immo ex triplici hoc capite, quod sive necessitas et praeceptum credendi fide divina, sive motiva credibilitatis, quibus sola Ecclesia catholica inter omnes religionis communiones seu societates a Deo insignita est, sive postremo supernaturalis gratia interna et lumen fidei negantur vel non recte intelliguntur; ex his, inquam, capitibus promanat error in nonnullis regionibus late diffusus et fere popularis eoque perniciosior, quo universim dicitur, transitum ab Ecclesia catholica ad alias communiones fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos, cum ipsi fere semper affirment, se sequi dictamen suae conscientiae; quod nisi concedatur, inquiunt, damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque „qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore". Neque ita loquuntur solum homines impii, qui inter diversas religiones nihil discernunt, et eo ipso nullam agnoscunt; de hoc enim *indifferentismo* alibi agendum esse videtur: sed alii etiam, qui religionem veram non negant, affirmant tamen, concedi debere ius omnibus commune per institutam inquisitionem mutandi religionem, in qua unusquisque educatus est; atque propterea idem ius non minus valere pro catholicis quam pro heterodoxis. Leges ipsae in multis regnis catholicis latae pro „libertate conscientiae", ut falso nomine appellant, proxime innituntur aut saltem palam dicuntur inniti huic principio. At profecto in toto huius doctrinae complexu iura et officia hominis ad amplectendam veritatem a Deo revelatam et ad vitandum errorem in fide transmutantur in iura ad sequendum errorem; argumentis ac notis quibus Deus suam revelationem in sua Ecclesia omnibus hominibus cognoscibilem reddidit, aequiparantur umbrae, quibus error speciem induit veritatis; denique nulla omnino ratio habetur gratiae ac luminis supernaturalis, quo Deus illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum deducit ab errore et inducit ad veritatem fidei unice verae, in eaque confirmat, nisi diligant homines ipsi magis tenebras quam lucem, propter quod iudicantur et damnantur a luce aeterna Iesu Christo (Ioan, 3, 18—21). Hinc Vicarius Iesu Christi errorem hunc proscripsit, si nominatim pro iis, qui ad fidem supernaturalem in Ecclesia catholica iam pervenerunt, asseratur: „liberum cuique homini esse eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit" (2).

(XIX) Error itaque de quo hic agitur, repugnat doctrinae catholicae et revelatae 1° de necessitate et divino praecepto verae fidei; 2° de credibilitate totius veritatis revelatae, ut revelatio ab Ecclesia catholica proponitur et praedicatur, atque de incommutabili certitudine etiam pro rudibus citra inquisitionem scientificam et philosophicam; 3° de lumine fidei ac fidei firmitate supernaturali. Haec igitur tria capita in sche-

(1) „Dicendum, quod fidelis credit homini non in quantum homo, sed in *quantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest, infidelis autem non credit Deo in homine loquenti*". S. Th. 3, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3.

(2) In Syllabo Prop. XV.

mate expositionis doctrinae catholicae declarantur ita, ut eadem haec tria pro iis, qui foris sunt, ad facultatem et officium quaerendi et amplectendi veram fidem, pro fidelibus catholicis ad constantiam in eadem a Deo ordinata esse intelligantur. „Unius enim et certi instituti, ut loquitur Tertullianus, *infinita inquisitio* non potest esse ; quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris ; et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti ; dum hoc insuper credis, aliud non esse *credendum, ideoque nec requirendum*, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit. De hoc quidem si quis dubitat. constabit penes nos esse id, quod a Christo institutum est" (1).

I. Declaratur itaque verae fidei tum necessitas *medii* ex doctrina Apostoli Hebr. 11, 6., tum praeceptum Iesu Christi credendi totam doctrinam, ad quam praedicandam omni creaturae misit suos legatos, tum inde consequens gravitas peccati eorum, qui *semel* per veram fidem *illuminati et prolapsi sunt*, ubi verba Pauli solummodo summatim citantur. Quoniam vero Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis (2) ; hinc infinita eius bonitas et sapientia secundum ordinem a se institutum ad fidem inducit et in fide confirmat duplici adiutorio, tum scilicet externa propositione verbi revelati tum maxime supernaturali gratia interna (3). Huius ergo utriusque distinctior explicatio contra errorem praesentem necessaria est.

II. Quoad propositionem et praedicationem verbi revelati 1° docetur divina institutio Ecclesiae catholicae ita, ut haec ipsa omnibus hominibus, ad quos apostolatus ad obediendum fidei (Rom. 1, 5) destinatur, sit facile cognoscibilis, et per hanc Ecclesiam solam secundum ordinem divinitus institutum propositio totius doctrinae revelatae sit omnibus hominibus et omnibus temporibus accommodata. Nam 2° Ecclesia catholica ita est instituta a Christo et iis distincta characteribus, ut ipsamet sit ac dici debeat magnum quoddam ac perpetuum motivum credibilitatis, seu potius complexus omnium motivorum, *quae ad evidentem credibilitatem fidei christianae tam multa et tam mira divinitus sunt disposita*. Omnia namque motiva credibilitatis quibus Christus Salvator ipsemet et quibus Apostoli virtute Spiritus Sancti suam praedicationem collustrarunt, ad Ecclesiam catholicam in eius manifesta connexione cum Christo et Apostolis et ad eam solam, ad nullam vero aliam religionis communionem protenduntur, sicut ad eam solam pertinet motivorum credibilitatis continuatio perennis in mirabili propagatione et conservatione religionis christianae, in eiusdem effectibus quam certis tam mirandis omnesque naturales causas excedentibus, in martyriorum modo ac multitudine et (morali continuatione) perpetua charismatum manifestatione (cf. Aug. de utilit. credendi c. 17 ; ad Volusian. ep. 137. n. 15 sqq.) (4). Hinc 3° Ecclesia catholica iis, qui ad veram fidem non-

(1) Tertull. de Praescript. c. 9. [Migne *P. L.* II, 23].

(2) S. Aug. de natur. et grat. contr. Pelag. c. 43. [*Ib.* XLIV, 271.].

(3) „Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis ; unde non leviter credit." S. Th. 2. 2. q. 2. a. 9. ad 3.

(4) Merito a theologis appellari solet ad illud dictum Richardi Victorini (de Trid. l. 1. c. 2) : „Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus : *Domine* si error est, a te ipso decepti sumus ; nam ista in nobis tantis signis

dum pervenerunt est, *signum levatum in nationes*, ut quaerant et inventam amplectantur veritatem, fidelibus autem etiam citra arduas et scientificas inquisitiones est munimentum firmissimum, ut maneant in eo, quod audierunt ab initio (I. Ioan. 2). Quamvis enim fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare; noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam, et in hac semper eis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum complexus, ut non iam, quasi „cito credant, leves sint corde" (Eccles. 19, 4), sed *fundamentis innitantur firmissimis ad plenam credibilitatis certitudinem, parati semper, quantum ad singulos pro eorum conditione spectat, ad satisfactionem*, per Ecclesiam nempe et in Ecclesia, *omni poscenti rationem de ea, quae in ipsis est, spe*. Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus disponente providentia Dei naturali totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari, sed nullis apparentibus rationibus labefactari; ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit Ecclesiam catholicam iis insignem characteribus, ut in ea citra scientificas inquisitiones, quibus longe maxima pars hominum idonea non est, etiam rudes habeant facile cognoscibile compendium motivorum credibilitatis ad plenam certitudinem, quae poterunt per disciplinas apologeticas distinctiori et ampliori explicatione confirmari; sed non potest rationibus oppositis induci prudens dubium ad illam certitudinem labefactandam. Profecto Deus et Christus eius non doctis tantum hominibus fidem destinavit et suam revelationem certo cognoscibilem reddidit, sed pauperes evangelizantur (1); et ut Apostolus ait, non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes (2). Denique 4° inculcatur omnibus obligatio constantiae in fide ex verbis Apostoli, quibus praecipua credibilitatis motiva enumerat et fidelibus ob oculos ponit.

III. Potissimum autem in hoc supernaturali negotio fidei et salutis aeternae spectari debet gratia interna, quae necessaria est tum ut infusio virtutis permanentis (3), tum ut adiutorium „illuminationis et inspirationis", ad actus fidei salutaris ipsumque fidei initium. Hanc gratiam supernaturalem et ex ea ortam supernaturalem firmitatem fidei, quae utique non a solo intellectu, sed ut virtus libera maxime a voluntate pendet, non considerant, qui praetexentes rationis scientiis excultae ius examinandi et mutandi iudicia priora rationis adhuc rudis, affirmare audent, eo modo, quo post diligentius examen conscientia praescribit transitum a persuasione religionis falsae ad agnitam religionem veram, universim etiam in catholicis „iustificari, ut aiunt, mutationes professionis religiosae"; quoniam nimirum non solum obiectiva veritas per se spectari debeat, sed „subiectiva conscientia" unicuique sequenda sit. Hinc contra periculosissimam hanc sententiam in proposito schemate Constitutionis 1° declaratur, quomodo prae lumine gratiae non par sed omnino opposita sit ratio veritatis et erroris. Qui enim religione

et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi a te fieri possunt." [Migne *P. L.* CXCVI, 891].

(1) Matth. 11, 5.
(2) I. Cor. 1, 26. 27.
(3) Conc. Trid. sess. VI. cap. 7.

falsa tenentur, per lumen gratiae inducuntur ad examen apparentium rationum sui erroris et rationum veritatis, atque in hoc examine quo diligentius divina illustratione implorata consultaverint, eo magis Deus, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, *suam dabit gratiam errantibus*, ut, dummodo ipsi cooperentur, *ab errore reducantur et convertantur ad veritatem*. Ex adverso autem Deus veritatis per suam gratiam fideles in semel agnita fidei veritate confirmat (1), atque ita *id auxilio opportuno credentium fortitudo Dominus est, qui non deserit, nisi deseratur*. Sicut ergo sequendo gratiam eique cooperando homines trahuntur a Patre luminum ad fidem, ita gratiam negligendo eique resistendo a fide deficiunt, ut ait Apostolus: bonam conscientiam... quidam repellentes circa fidem naufragaverunt (2). Verum 2° cum discrimen firmitatis assensus fidei ab assensu mere naturali et eo magis ab assensu in errorem revelatae veritati oppositum potissimum inde repetatur, quod fides divina eiusque actus intrinsece, h. e. non solum ratione obiecti sed ratione principii elicientis supernaturalis est; ideo diserte proponitur in schemate haec *supernaturalis firmitas assensus, ut fides nostra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei*, cui ex adverso opponitur *adhaesio in religionem falsam ex opinionibus humanis, et ex illa sapientia, de qua scriptum est, sapientiam sapientium reprobabo*. Fides quippe non est naturalis convictio, „quantum mereatur pondus rationum ad assensum impellentium", sed fidei assensus est supernaturalis ex gratia elevante ac confortante tum voluntatem, ex cuius imperio et inclinatione elicitur, tum intellectum, qui propter veritatem primam revelantem, quae Deus est, adhaeret veritati revelatae assensu firmissimo respondente dignitati auctoritatis divinae (3). Firmitas enim assensus debet esse, qualem exigit infinita auctoritas Dei, quae meretur, ut locutioni sufficienter propositae humana voluntas et humanus intellectus se plene subiiciat et assentiatur *aestimative* super omnia. Ut talis esse possit, homo elevatur, illustratur, confortatur viribus gratiae supernaturalibus. Quamvis igitur assensus fidei locum habere non posset, nisi adessent motiva credibilitatis, voluntas tamen elevata imperat assensum et intellectus elevatus formaliter assentitur non secundum mensuram cognitionis motivorum credibilitatis, quae sunt solum revelationis applicatio et praevia conditio ad fidem, sed secundum mensuram auctoritatis Dei revelantis, quae est motivum formale fidei. Haec supernaturalis firmitas fidei pendens a voluntate et intellectu elevatis per gratiam est ratio, cur falsae sint et a S. Sede pridem damnatae theses duae inter se connexae, quibus dicitur: „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium." „Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem" (4).

(1) Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et *quod ab eis nullo modo est deviandum*." S. Th. 2. 2. q. 8. a. 4. ad 2.

(2) I. Tim. 1, 19. Cf. Hebr. 6, 4 sqq. II. Petr. 2, 21.

(3) „Certitudo fidei (subiectiva) est ex firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima sive Deus cui creditur, quae habet maiorem firmitatem quam lumen intellectus humani... et ideo fides habet maiorem certitudinem, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam sit certitudo scientiae et intellectus." S. Th. 3. dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3; S. Bonaventura 3. dist. 23. art. 1. q. 4.

(4) Thes. XIX. XX. inter damnatas ab Innoc. XI. 2. Martii 1579.

(XX) Expositioni doctrinae catholicae respondet damnatio erroris oppositi. Haereseos autem damnatur error, quatenus quoad firmitatem et constantiam assensus et quoad independentiam examinis *par esse* dicitur *conditio fidelium et eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt*; et quatenus propterea dicitur, universim fideles catholicos licite posse in dubium vocare aut suspendere suam fidem, quam ante scientificum examen sub magisterio Ecclesiae susceperunt ita ut ab hoc subsequente examine pendere debeat, utrum fides catholica eis retinenda an reiicienda sit; quemadmodum G. Hermes hortatur candidatos theologiae et consequenter omnes saltem eos, qui scientifico examini sunt idonei, ut dum in inquisitione versantur, erga quamvis religionem „e. g. catholicam aut christianam“ omnino indifferenter se habeant, sibique persuadeant, sancte se agere „sequendo rationem, quocumque demum ea deduxerit“. Quo etiam sensu damnata est in *Syllabo* Propositio XV: „ Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.“

Verum neque ex declaratione doctrinae neque ex condemnatione erroris, prout in schemate exhibetur, quidquam consequitur contra id, quod omnes fatentur, posse etiam fideles catholicos incidere in errores ipsis invincibiles et ideo non culpabiles circa materialia obiecta fidei, ut existiment revelatum aliquid esse, quod neque revelatum neque verum est, aut vicissim putent, non esse revelatum et non esse verum aliquid, quod reipsa revelatum est et in Ecclesia per se sufficienter propositum. Immo in tota expositione neque attingitur subtilior illa quaestio, utrum *per accidens* aliquando rudibus proponi possint errores sub iisdem motivis credibilitatis ipsorum captui accommodatis, sub quibus eis proponuntur veritates fidei, ita ut ex conscientia invincibiliter erronea teneantur falsum credere tanquam revelatum, quamvis huiusmodi assensio nunquam possit esse actus fidei *divinae* et *supernaturalis*. Ad quaestionem Card. de Lugo at alii multi respondent affirmando, Suarez et alii negando. Verum haec theologica controversia omnino alterius rationis est nec cum errore, de quo in schemate agitur, quidquam commune habet. Neque etiam in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse *per accidens* et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypotesi is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis haereticus foret (Tanner de Fide q. 2. dub. 5. n. 139; Platelius de Fide n. 64). Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima.

(XXI) Hic transitur iam ad huius II. partis membrum ultimum, quo agitur de relatione inter fidem ac scientiam; et hoc priori quidem articulo spectatur ordo, quo in scientiis naturalibus et rationalibus (1) se habeat

(1) Quando *scientiae* comparantur cum *fide divina* et cum *auctoritate Ecclesiae* docentis *veritatem revelatam*, earumque mutua relatio explicanda venit, ut in contextu praesentis schematis, clarum est scientias dici *naturales et rationales* potissimum ex suo obiecto. Quaecumque enim in quovis ordine, empirico, historico, philosophico, ex fontibus, mediis ac principiis mere *naturalibus* investigari et sciri possunt, ea omnia, *quatenus ita investigantur et sciuntur*, pertinent *generatim* ad disciplinas et (latiori saltem sensu vocabuli) ad *scientias naturales*; sub his vero *specialim scientiae*

ratio humana ad fidem divinam et ad auctoritatem infallibilem custodis depositi. Acres de hac re nostris temporibus excitatas esse controversias nemo est, qui ignoret; nec minus constat, ab aliquibus assertam esse et magna contentione defensam plenam autonomiam et independentiam rationis a fide in excolendis scientiis ita, ut ipsa infallibilis certitude fidei et munus Ecclesiae divinitus iniunctum ad custodiam depositi cum illis sententiis consistere non posset. Haec assertae illius *independentiae* indoles sese prodit in ea forma erroris, sub qua is a S. Sede iam proscriptus est. Dicitur nempe: „Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at *philosophia neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati*;" „Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam *debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere, ut ipsa se corrigat*;" „*Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione*" (Syllad. complect. praecipuos nostrae aetatis errores etc. Propos. X. XI. XIV.).

(XXII) Doctrinam catholicam contra hos errores ipse SSmus D. N. declaravit in litteris (11. Dec. 1862, 21. Dec. 1863), ex quibus eorumdem condemnatio in Syllabum assumpta est. Quod affirmatur, „philosophiam, nulla doctrinae revelatae ratione habita, tractandam esse, et eam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere"; contra hanc utramque propositionem ita docet Summus Pontifex; „Esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de iure tantum, quod habet philosophia suis principiis, sua methodo, ac suis conclusionibus uti sicut et aliae scientiae, ac si eius libertas consisteret in hoc suo iure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum. Sed haec iusta philosophiae libertas suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit." Litt. 11. Dec. 1862. Eodem sensu in litteris aliis 21. Dec. 1863. commendatur, ut humanae rationis lumen finibus circumscriptum eas quoque veritates investigando, quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, veneretur maxime infallibile et increatum divini intellectus lumen, quod in christiana revelatione relucet. „Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinan revelationem velut rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere."

Sane 1. Ecclesia de iis, quae in humanis disciplinis traduntur, non iudicat nisi ex principiis revelatis, et sub formali ratione, quatenus illa cum doctrina fidei ac morum disciplina congruunt aut eidem adversantur; scientia vero mere rationalis sive philosophia non progreditur ex principiis, quatenus fide creduntur, sed unice ex principiis rationalibus,

rationales appellantur, quae pro obiecto habent *ordinem intellectualem* strictius ita dictum. Hic ergo *scientiae naturales et rationales* non adaequate, sed tanquam genus et species inter se distinguuntur.

quatenus lumine rationis intelliguntur, nec potest quidquam admittere velut obiectum sibi proprium, „quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum". Adeoque revelatio et revelationem proponens Ecclesia theologiae quidem non autem philosophiae suppeditat principia, ut his fide creditis innitatur. Obiectum enim *formale* fidei et scientiae diversum est; illic auctoritas Dei revelantis, hic intrinsecus perspecta veritas. Haec ad praecavendam falsam interpretationem dependentiae, quae servanda sit scientiae a fide, in schemate Constitutionis clare indicantur, tum indirecte, ubi dicitur: „Licet enim naturalis quoque scientia a Deo sit" etc.; tum directe exponitur, quod „non scientiae usus interdicatur, nec veritatem indagare ac propriis rationis et scientiae principiis demonstrare prohibeatur".

Verum 2. fides et scientia rationalis non quidem adaequate, sed quadamtenus commune habent obiectum materiale; multae enim veritates, quae ratione ex fontibus naturalibus cognosci possunt, atque ideo sunt obiectum scientiae in humanis disciplinis, simul continentur explicite vel implicite in divina revelatione, Propterea in excolendis paene omnibus scientiis ex infirmitate et per abusum rationis potest deveniri ad sententias ipsi revelatae veritati oppositas. Iam vero sunt inter semirationalistas, qui in his ipsis obiectis fidei et scientiae communibus postulent rationis ac scientiae independentiam a fide ita, ut fides non possit praemonstrare veritatem, a qua dissentire nefas, et quacum consentire necesse *sit. Aiunt enim, subverti legitimam libertatem* ipsamque naturam scientiae, si huic per fidem et per magisterium Ecclesiae praestituantur principia, a quibus progredi necesse sit, et conclusiones, ad quas pervenire debeat, ita ut iam in antecessum praescriptus sit consensus cum doctrina fidei, vel saltem *negative* postuletur, ut non sit dissensus ab eadem fidei doctrina; hoc modo tolli facultatem examinandi ipsum factum revelationis, atque hanc non seriam sed ludicram fore scientiae tractionem (Frohschammer de libertate scientiae, p. 82; Introd. in philos. p. 307. 314).

At quod fide catholica proponitur, est utique infallibiliter verum tum ratione Dei revelantis tum ratione Ecclesiae proponentis, atque ideo supernaturali et incommutabili fide credendum. Cum autem verum vero non possit contradicere, nec possit esse verum in philosophia, quod falsum esse infallibili fide constat; assertio talis „libertatis scientiae", ut fides non sit respicienda tanquam norma dirigens ad cavendos errores, sed philosophia dicatur tractanda „nulla habita ratione revelationis supernaturalis", haec, inquam, assertio includit negationem absolutae certitudinis et infallibilitatis in ipsa veritate fidei et in propositione Ecclesiae. Profecto enim supposita infallibilitate Ecclesiae et absoluta certitudine fidei catholicae, iam eadem certitudine omnis *propositio* contraria in antecessum habetur ut falsa, ac proinde non secundum leges genuinae scientiae, sed vel ex falsis principiis vel per consequentiam *non legitimam* deducta, *licet forte nondum scientifice constet*, ubi et quomodo sit erratum. Hoc autem ipsum et hoc unum postulatur, quando dicitur, fidem doctrinamque Ecclesiae in disciplinis etiam philosophicis et naturalibus prae oculis habendam esse „velut stellam rectricem, qua praelucente catholici scientiarum cultores sibi a syrtibus et erroribus caveant".

Unde nihil nisi manifestum postulatum fidei catholicae continetur in iis, quae dicuntur in schemate Constitutionis„, omnes filios Ecclesiae *eodem officio sanctissimo, quo fidem sinceram* constanter servare sanamque doctrinam sequi tenentur, obstringi etiam, ut sententias catho-

licae doctrinae contrarias non pro fructu genuinae scientiae, sed omnino pro erroribus habeant" etc. Quia vero nonnulli quibusdam abutuntur distinctionibus inter fidem Christiani et inter hominis eruditi scientificum conceptum *doctrinae*, *quod illa possit esse sincera, etiamsi in conceptu scientifico contineatur* aliquid contrarium doctrinae fidei ; ideo additur, „fieri non posse, ut veritas catholica animo fideli retineatur, eademque simul sub nomine philosophiae *scienter* impugnetur sententiis contrariis velut legitime consequentibus ex principiis verae scientiae".

Ceterum quoad rem ipsam hic error recentis aetatis non differt ab eo, qui saeculo XV. et XVI. inductus a quibusdam philosophis in Concilio Lateranensi V. damnatus est. Asserebant enim et illi philosophiam *autonomam et omnino independentem a quibusvis normis ac legibus sibi extrinsecis*, quemadmodum nostra aetate dicitur, „libertatem scientiae consistere in iure sequendi sine ullo impedimento solas leges scientiae, quin aliunde quovis modo limitetur vel circumscribatur" (Frohschammer, de libert. scient. p. 30). Hinc etiam antiquiores illi postulabant, ut quae in philosophia secundum propriam eius methodum statuuntur, habeantur *philosophice vera*, licet ea legibus alterius ordinis quibus theologia regitur, forte repugnent, et ideo *theologice vera* non sint. Atque huiusmodi fidei repugnantes conclusiones docebant ipsi, et impune doceri posse asserebant, non quidem velut veras etiam secundum theologiam, sed velut legitime consequentes ex principiis philosophicis. Quae *quidem quoad rem ipsam nihil aliud significant, nisi quod* fides catholica pro scientiis naturalibus non debeat nec possit haberi velut norma *negativa* hoc sensu, ut sententias secundum fidem falsas etiam in scientiis habere non liceat tanquam legitime deductas ex veris principiis, adeoque ut veras secundum normas genuinae scientiae. Hoc autem ipsum est, quod in schemate praesentis Constitutionis proscribitur, et quod Constitutione „Apostolici regiminis" in Lateranensi Concilio edita iam praedamnatum reperitur. „Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus : et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus ; omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes velut *damnatissimas haereses seminantes per omnia ut detestabiles et* abominabiles haereticos et infideles catholicam fidem labefactantes vitandos et puniendos fore decernimus" (Conc. Coll. Hard. T. IX, p. 1719).

(XXIII) In enuntiatione erroris prima pars ex dictis manifesto est haeretica ; negatur enim ius et officium Ecclesiae proscribendi errores catholicae doctrinae contrarios, et simul asseritur ius pro scientiae cultoribus amplectendi sententias catholicae doctrinae contrarias. Secunda pars, ubi dicitur, scientias tractandas esse nulla habita ratione supernaturalis revelationis, eatenus haeretica est, quatenus asseritur, etiam licere in scientiis sequi sententias repugnantes doctrinae catholicae. Ut hic sensus exprimatur, additur incisum „sub discrimine errandi contra fidem et *doctrinam catholicam*" ; *et ad eundem sensum determinandum secunda* haec pars cum prima connectitur per particulam „*ideo*". Declaratur vero haereticum non solum, si quis dicat, licere sequi sententiam contra *fidem* ; sed etiam generalius, si dicat licitum esse et ius esse in scientiis sequi sententiam contra *doctrinam catholicam*. Quamvis enim possit esse sententia erronea contra *doctrinam catholicam*, quin sit ipsa in se *haeretica* ; haeresis tamen est asserere ius et fas sequendi huiusmodi sententias.

(XXIV) In hoc articulo de profectu agitur in ipsa sacra doctrina intelligenda ; nec sane profectus ille verus et genuinus excluditur, quem SS.

Patres commendant, et qui sub assistentia Spiritus Sancti per ipsius Ecclesiae explicationes et definitiones doctrinae revelatae locum habet amplissimum. „Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit... sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua iam confirmata et definita, custodiat. Denique quid unquam aliud Conciliorum decretis enisa est, nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur; quod antea lentius praedicabatur, hoc idem postea instantius praedicaretur; quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur?" (S. Vinc. Lir. Common. n. 23). In ipsa nimirum Ecclesia et per Ecclesiam non permutatio dogmatis, sed profectus in intelligentia ipsius dogmatis revelati locum habet, ut quod minus diserte vel obscurius propositum erat, vel implicitum continebatur in aliis dogmatibus, disertius, clarius et explicite in se ipso proponatur, et intelligatur distinctius. Qua in re licet humanae etiam scientiae subsidium ferre possint, istae tamen non *dominari*, sed *omnino subservire* debent (SSmus D. N. litt. 15. Iunii 1857), et verae explicationis plena securitas tandem non ab humanis ingeniis est, sed ab assistentia Spiritus Sancti.

Hic, inquam, verus profectus non sane negatur, sed affirmatur in schemate proposito, ubi dicitur: „Sed firmum fundamentum Dei stabit; neque enim doctrina fidei a Deo hominibus patefacta ad credendum propter ipsam Dei revelantis auctoritatem, est velut philosophicum inventum... sed est *depositum* cuius custodia, *explicatio et definitio*... Ecclesiae divinitus est concredita".

At vero profectus in intelligentia veritatis revelatae praepostere a quibusdam intelligitur. Putant enim, hunc potissimum pendere a scientia philosophica, et theologicas disciplinas perinde ac philosophicas tractandas esse (Syllab. Prop. VIII). Hinc dicunt, intelligentiam dogmatum esse variam diversis aetatibus pro diverso statu scientiarum philosophicarum, in Apostolis intelligentiam fuisse non quidem falsam sed imperfectam; in SS. Patribus fuisse perfectiorem quam in Apostolis, sed tamen longe remotam a sua ultima perfectione; nunc vero per veram philosophiam et in hac luce scientiarum recentioris aetatis ad plenum intellectum veritatum revelatarum perveniendum esse. Huiusmodi autem profectum non solum haeretici adstruunt, qui infallibilitatem Ecclesiae negant; verum etiam admittendo infallibilitatem sed eam non recte interpretando error inducitur. Affirmatur enim munus Ecclesiae infallibilis sub assistentia Spiritus Sancti eo tandem spectare, ut inter varias sententias de sensu dogmatis illa praevaleat, quae pro tali tempore sit *aptissima*; in qua sententia ita per Ecclesiae definitionem praevalente concedunt semper esse *aliquam veritatem*, sed non ideo veritatem simpliciter et totam veritatem; atque ideo progressu temporis pro alio ulteriori stadio scientiarum necessariam reddi definitionem perfectiorem, quia illa *prior huic posteriori stadio* scientiae iam apta non est. Sic, aiunt, saeculo V. excludenda erat *separatio* duarum personarum hominis Iesu et Filii Dei; damnatio vero huius separationis „*iuxta psychologiam illius aetatis*" includebat unitatem personae Christi, et ita definita est una hypostasis seu persona in duabus naturis. At iuxta veram philosophiam nostrae aetatis, inquiunt, iam intelligi debent duae personae, divina et humana, permanentes in ipsa unione; et ideo intelligendam esse non unitatem *realem* personae Christi, qualis hactenus intelligebatur, sed unam personam compositam ex duabus personis. Si autem

quaeritur, cur Spiritus Sanctus non docuerit Ecclesiam, quod illius temporis philosophia non docuit, respondent, Spiritum Sanctum paulatim inducere in omnem veritatem, sicut Trinitas personarum non iam per Moysen sed in N. T. demum revelata est, et sicut Christus ipse dixit: multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.

Si iam doctrina de profectu in intelligentia dogmatum ita accipitur, *ut ille sensus quem Ecclesia in suis definitionibus suaque articulorum fidei propositione intelligit, non semper simpliciter et incommutabiliter verus sit, sed aliquando alius diversus sensus substitui debeat*: ad hanc doctrinam ita intellectam condemnandam praesens Caput schematis pertinet. Duo autem in hac forma condemnationis animadvertenda sunt. 1. Ecclesia non solum solemnibus definitionibus sed etiam citra huiusmodi definitiones per suam professionem et praedicationem proponit fidei doctrinam: ideo in schemate distincte memorantur Ecclesiae *definitiones* et articulorum fidei *propositio*. 2. Possunt utique et solent aliquando necessariae fieri definitiones sub nova forma in directa oppositione contra novos errores, hisque ipsis definitionibus promovetur etiam intelligentia dogmatum, quae ipsa dogmatum explicatio pertinet ad illum genuinum profectum a PP. descriptum. Potest etiam scientia et intelligentia theologica innixa doctrinae Ecclesiae a privatis theologis suo modo promoveri. Sed nunquam potest non esse simpliciter verus intellectus et sensus dogmatum, quem Ecclesia quavis aetate sive definiendo sive praedicando proposuit vel proponit: et ideo *quoad eadem dogmata intellectus et sensus diversus* a sensu et intellectu Ecclesiae, ita ut hic iam simpliciter et absolute verus esse negetur, nunquam potest esse nisi corruptio sensus veri. Hoc autem ipsum est, quod in schemate declaratur.

Huc pertinent, quae SSmus D. N. iam (in litt. 15. Iunii 1857) edixit: „maxime improbandum ac damnandum esse, quod humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari sed ancillari omnino debent, magisterii ius temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum *de perenni fidei immutabilitate, quae una semper atque eadem est, dum philosophia humanaeque disciplinae neque semper sibi constant, neque sunt a multiplici errorum varietate immunes*“. Sub alia adhuc crudiore forma invectum errorem designavit et condemnavit ipse Summus Pontifex in allocutione 9. Iunii 1862. coram praesentibus ex toto fere orbe catholico Episcopis: „summa praeterea impudentia asserere non dubitant, ait Sanctus Pater,.. ipsam divinam revelationem esse imperfectam, et idcirco subiectam continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressioni respondeat“.

(XXV) Sequitur iam III. Pars totius Constitutionis, in qua doctrina catholica definitur contra errores circa specialia dogmata nostris temporibus nova quadam forma resuscitatos, et promanantes ex ipsis principiis in II. Parte damnatis. Huiusmodi vero errores disseminati sunt in doctrina 1. de Deo; 2. de Verbo incarnato; 3. de homine secundum naturam spectato; 4. de supernaturali elevatione hominis (nimirum in *theologia*, in *Christologia*, in *anthropologia naturali* et *supernaturali*). de quibus singulis ex ordine dicendum est.

(XXVI) Designatur et haereseos damnatur duplex error circa mysterium SS. Trinitatis. Dicunt enim, 1. essentiam divinam seu absolutam substantiam per generationem et processionem *triplicari*, adeoque unitatem essentiae non esse *numericam realem*, sed esse tres substantias absolutas, quarum secunda per generationem emanat a prima, tertia procedit a prima et secunda; has tamen substantias esse identicas, h. e. omnino

inter se aequales. Porro aiunt 2. unum nihilominus Deum esse et praedicari, quia tres illae substantiae non solum aequales sunt, et una habet originem ex altera; sed etiam per intellectum seu per sui conscientiam ad se invicem referuntur ita, ut ex tribus conscientiis velut ex tribus *momentis*, quemadmodum loquuntur, componatur una absoluta conscientia sui in Deo; sicque tres substantiae sui consciae, quae sunt tres divinae personae, unum Deum constituunt.

(XXVII) In declaratione doctrinae catholicae iuxta definitionem oecumenici Concilii Lateranensis IV. (Cap. *Damnamus*) per directam oppositionem ad hos errores 1. docetur essentia, substantia, seu natura una numero et non multiplicabilis, quae communis est tribus personis realiter inter se distinctis. Et propter hanc numericam essentiae unitatem tres personae sunt unus Deus. Hoc ipso 2. Filius et Spiritus Sanctus procedunt non productione seu emanatione secundae et tertiae essentiae, sed per communicationem unius numero essentiae. 3. Propterea in Deo formalis ratio absoluti et formalis ratio relativi non quidem realiter sed virtualiter distinguuntur. Sub formali ratione absoluti est una essentia omnino indistincta, quae ideo nec generat nec generatur nec procedit; sed eadem summa res, quae est essentia, est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit, tres simul personae relativae et quaelibet earundem (1). Unde personae cum una communi essentia realiter omnino idem sunt, et inter se non essentia aut

(1) Unam summam rem simul habere formalem rationem absoluti, et sic esse unam indistinctam essentiam, et formalem rationem relativi seu potius relativorum, atque ita esse tres personas inter se distinctas, continetur in ipso dogmate revelato *simplicissimae unitatis Dei*, et Trinitatis personarum, quae tum omnes tum singulae realiter *sunt ipsa essentia divina*, et ideo *non aliquo absoluto*, sed *unice sub formali ratione relativi inter se distinguuntur*. Hoc dogma edicitur in ipsa definitione Lateranensi, et post illud Concilium a theologis clarissime demonstratur. S. Thomas saepe istud principium declarat. „*Alia est ratio substantiae et relationis* et utrique respondet aliquid in re quae Deus est, *non tamen aliqua res diversa sed una et eadem*“ „Licet *relatio non addat supra essentiam aliquam rem sed solam rationem*, tamen relatio est aliqua res sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione“. „Nullo modo concedendum est, quod aliud sit *esse* relationis in divinis et aliud essentiae... *Duae rationes unius rei* non demonstrant duplex *esse* eius, sed *demonstrant, quod dupliciter de illa re potest dici, quid est*“ (scilicet sub una ratione essentia, sub alia ratione relatio). „Cum dicit (Conc. Later.), *et illa res non est generans, neque genita, nec procedens*, ostendit quod hoc (essentiam esse distinctam) non sequitur. Verum est enim, quod possumus dicere, quod divina essentia non est distincta in tribus personis... possumus tamen dicere, quod essentia divina est ille qui distinguitur, id est, Pater qui distinguitur a Filio; et similiter possumus dicere, quod *essentia divina est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Sp. S. qui procedit*“. S. Th. de potent. q. 8, a. 2, ad. 2, 3, 11; exposit. in decretal. II. c. 1. Cf. 1. q. 28, a. 2; 1. dist. 33. q. 1, a. 1. Lucidissime Caietanus loquitur in 1. q. 39, a. 1. „In Deo secundum rem sive in ordine reali est *una res* non pure absoluta nec pure respectiva nec mixta aut composita aut resultans ex utraque; sed *eminentissime et formaliter habens, quod est respectivi immo multarum rerum respectivarum* (trium relativorum), *et quod est absoluti*“. Pariter Suarez de Trin. l. IV. c. 4. n. 19: „Est ibi *una res vere absoluta et vere relativa* sine distinctione inter se... quia non est de ratione rei absolutae, ut secundum nullam rationem possit habere respectum; sed solum ut, quatenus absoluta est, illum non dicat. Et idem est e contrario comparando relationem ad absolutum“ etc. Cf. Bellarmin. de Christo l. II, c. 8.

aliquo absoluto, sed solis relationibus originis realiter distinguuntur. Quae quidem doctrina non censeri potest solum ad scholas pertinere; sed continetur definita a Concilio Lateranensi in citato Cap. *Damnamus*, et ad excludendas praeposteras speculationes nostris temporibus invectas videtur necessario iterum inculcanda.

(XXVIII) Damnantur in hoc Capite tres errores, 1. eorum, qui dicunt operationem Dei ad extra et nominatim creationem non esse realiter communem tribus personis divinis. Consequitur hic error necessario ex altero, quo distinguuntur tres essentiae seu naturae divinae, et vicissim *distinctio operationis ad extra in tribus personis includit et consequentem habet* distinctionem naturarum. Principium enim, *quo* Deus operatur *ad extra*, est ipsa natura divina, seu potius operatio in Deo non est aliud quam ipsa absoluta essentia divina cum connotatione termini ad extra. Quamvis ergo sint tres personae, quae operantur, est tamen una trium operatio sicut est una natura. Ita S. Agatho Pontifex in ipsa Professione fidei (ep. ad PP. Conc. VI. Hard. T. III. p. 1119) declarat „trium subsistentiarum unam substantiam, quarum una essentia sive substantia vel natura, id est, una deitas, una aeternitas... *una essentialis eiusdem sanctae et inseparabilis Trinitatis voluntas et operatio, quae omnia condidit, dispensat et continet*". Eadem Professio est in aliis multis documentis e. g. in Conc. Lateran. sub Martino I.; in Lateran. IV. Cap. *Firmiter* et Cap. *Damnamus* etc.

2. Error damnatur illorum, qui dicunt, Deum non potuisse non creare, sicut non potest seipsum non amare; libertatem vero in creando non aliam agnoscunt nisi libertatem a determinatione, quae sit ab extrinseco. Sed profecto Deus „operatur omnia secundum consilium voluntatis suae" Eph. 1, 11. voluntate libera, ut hoc quod vult existere ad extra, potuisset etiam non velle aut velle aliud; cum enim apud Deum „non sit impossibile omne verbum", non alia nisi „quaecumque voluit, Dominus fecit in caelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis" Ps. 134, 6. Nec quoad hoc dogma potest esse dubium de communi fide et praedicatione totius Ecclesiae.

3. Excluditur falsa doctrina de *fine* creationis. Error vero duplex indicatur; vel enim dicitur, cum ipsa intrinseca vita Dei connecti creationem ita, ut ex exigentia vitae divinae creatio sit necessaria, atque adeo aliquid perfectionis et beatitudinis pro Deo ipso contineatur in creatione, quod sine illa deesset; vel affirmatur, finem in creando fuisse tantummodo felicitatem et bonum creaturae, non autem Deum creasse nec potuisse creare mundum ad suam gloriam, quia hoc studium gloriae, aiunt, esset repugnans divinae sanctitati. Prior illa sententia manifesta est haeresis; nec minus haereticum est et contra doctrinam Scripturae ac praedicationis Ecclesiae, si altera sententia hoc sibi vult, finem a Deo *operi suo* praestitutum non esse manifestationem gloriae Dei. „Universa enim propter semetipsum operatus est Dominus"; et „coeli enarrant gloriam Dei"; et „gloriam meam alteri non dabo" etc. Prov. 16, 4; Ps. 18, 2; Is. 48, 11. *Finis operis* exprimitur, dum in schemate dicitur: mundum creatum esse in gloriam Dei.

DOCUMENT VII

Observations jointes au Schema (1) préparé par la Députation de la Foi et distribué aux pères du Concile le 14 mars.

RATIO IN PRIORI SCHEMATE DOGMATICO EMENDANDO A PATRIBUS DEPUTATIS SERVATA.

1. *Generalis procedendi modus.*

Perlectis et expensis illis, quae sive in Congregationibus generalibus de schemate observata, sive scripto ad deputationem allata erant, prima Patrum deputatorum cura fuit, ut cognoscerent, quis potissimum schematis emendandi modus Reverendissimorum Concilii Patrum votis suaderetur. Omnibus perpensis Patribus deputatis visum est, ut doctrina in schemate proposita retineretur, ratio vero eam proponendi immutaretur. De quo cum singuli sententiam suam voce et scripto exposuissent, tribus e deputatione electis demandatum est, ut secundum illam normam schema in meliorem formam redigendum curarent, habita simul ratione illorum, quae circa quaedam doctrinae capita a Reverendissimis Concilii Patribus animadversa erant. Quo labore peracto, singula capita in Deputatorum congressu discussa, nec nisi secundum novas animadversiones perpolita, collectis suffragiis approbata sunt.

In forma igitur Schematis haec immutata sunt :

1. Exhibetur prius doctrina catholica, deinde errores ei adversantes notantur.

2. Hac de causa in ipsa Constitutionis incriptione vocabula „contra multiplices errores ex Rationalismo derivatos“ suppressa sunt : unde iam necesse non erat, varia doctrinae capita per relationem, quam ad rationalismum habent, connectere.

3. Ut tamen haec capita interno aliquo nexu coniungi facilius possent, pro „doctrina catholica“ scriptum est „fide catholica“. Quae enim in primis capitibus, de Deo rerum omnium creatore et de revelatione proponuntur, pertinent ad ea, quorum cognitio fidem antecedit, sive ad praeambula fidei ; deinde agitur de fide ipsa eiusque ad rationem respectu ; postremo de praecipuis quibusdam fidei dogmatibus et maxime de mysteriis, scilicet de SS. Trinitate, de hominis origine et natura, elevatione et lapsu, de Verbo incarnato et de gratia Redemptoris.

Visum autem est, materiam hanc amplam in duas Constitutiones dividere, quarum prior, quae nunc proponitur, de fide catholica generatim, altera de nonnullis fidei catholicae obiectis singillatim ageret.

4. Quum a doctrina catholica, non ab erroribus incipiatur, quaedam prioris schematis capita in unum redigere licuit, quando videlicet errores in illis reiiciendi eidem veritati opponuntur.

5. Aliorum Conciliorum exemplo subnexi sunt canones, ut tanto facilius, quid doctrinae catholicae adversetur, cognoscatur, atque errores studiosius et sanctius a fidelibus evitentur.

6. Postremo cura fuit, ut animadversionibus de stylo satisfieret.

(1) Ce schema est notre document XVI.

II. De singulis schematis partibus.

Prooemium.

Ad obsecundandum desiderio plurium Rmorum Patrum placuit prooemium paullo amplius praemitti, quo post commemoratos Concilii Tridentini, ultimi oecumenici, laetos fructus, errores, qui postea lapsu temporis nati et sparsi sunt, ob oculos ponerentur, atque ita tum finis Concilii Vaticani in universum, tum proprius Constitutionum dogmaticarum scopus indicaretur. Qui scopus esse non potest, ut fidei dogmata, de quibus agitur, plene declarentur, sed quatenus necessarium est ad fideles praemuniendos contra errores, qui hac aetate nostra maxime grassantur.

CAPUT I.

In hoc capite de Deo rerum omnium creatore ea prae reliquis dicuntur, quae ad varias pantheismi species reprobandas apta sunt. Proponuntur autem tamquam fidei dogmata, quoniam a Concilio instituenda non est disceptatio cum Atheis et Pantheistis, sed doctrina catholica fidelibus declaranda.

CAPUT II.

§ 1. Definitio haec, Deum per res creatas *rationis lumine certo cognosci posse*, et canon ei respondens necessaria visa sunt, non solum propter traditionalismum sed etiam propter errorem late serpentem, Dei existentiam nullis firmis argumentis probari nec proinde ratione certo cognosci.

Quod vero ad traditionalismum pertinet, satis visum est, principium ponere, quo efficaciter excluderetur. Principium autem, quod statuitur, hoc est : in hominis natura rationali potentiam esse, Deum per res creatas certo cognoscendi. Iam vero qui diceret, fieri prorsus non posse, ut homo etsi expeditam habeat facultatem ratiocinandi, *sine positiva de Deo tradita doctrina*, ad Dei certam notitiam perveniat ; is illud principium negaret. Quaestio autem, utrum aliqua institutio necessaria sit ad hoc, ut homo ad rationis usum perveniat, non attingitur.

Etsi in canone legatur vocabulum creator ; non ideo definitur, creationem proprie dictam ratione demonstrari posse ; sed retinetur vocabulum, quo Scriptura hanc veritatem revelans utitur, nihil ad eius sensum determinandum adiecto (1).

§ 4. De sacrorum librorum inspiratione tenetur doctrina Concilii Florentini et Tridentini, atque illud tantum reiicitur, quod eidem aperte adversatur. Etenim Concilium Tridentinum (sess. IV) agendo de libris veteris et novi testamenti, Deum dicit utriusque testamenti „ *auctorem*“, eo sane sensu, quo Florentinum (in decreto pro Iacob.), ad quod Patres Tridentini respiciebant, „eundem Deum utriusque testamenti auctorem“ dixerat. Florentinum autem, quo sensu Deum *auctorem* appellet, explicans addit : „Quoniam eodem Spiritu Sancto *inspirante* utriusque testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur... “

Dum Concilium Tridentinum statuit, non licere Scripturam interpretari „contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia“, satis indicat, illum sensum esse verum et pro vero habendum ; addit enim continuo :„ Cuius (Ecclesiae) est *iudicare* de *vero* sensu et interpre-

(1) A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit *creator* horum videri. Sap. 13, 5.

tatione Scripturarum." Unde etiam in Professione fidei a Pio IV. edita, forma positiva dicitur : „ Sacram Scripturam *iuxta eum sensum*, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto ".

Quae a Concilio Tridentino de unanimi consensu Patrum dicuntur, praemissa illa explicatione, plurium, non omnium Patrum deputatorum sententia, hic praeteriri poterant, quia unanimus consensus Patrum et Ecclesiae sensus eatenus in idem recidunt, quod cognito unanimi Patrum consensu etiam Ecclesiae sensus cognoscitur. Etenim unanimis ille consensus Patrum Ecclesiae sensum et fidem testatur, et Ecclesia semper professa est, se Patrum vestigiis insistere et doctrinae unanimi inhaerere.

CAPUT III et IV.

Animadversionibus videtur esse satisfactum.

Quum in § 1. Capitis IV, duplex cognoscendi ordo etiam ex eo distinguitur, quod in „altero per rationem naturalem", in altero per „fidem divinam" cognoscatur, non asseritur, a fide rationem sic excludi, ut credendi actus non sit actus ipsius intellectus. Sed id asseritur. in altero ordine intervenire tantum principia homini seu rationi propria, in altero etiam principium infusum, quo intellectus ad exercendum fidei actum elevatur seu idoneus redditur.

DOCUMENT VIII

Rapport sur l'ensemble de ce schema. présenté au nom de la Députation de la Foi. par Mgr Simor, archevêque de Gran, à la 30e congrégation générale, le 18 mars.

De schemate constitutionis dogmatica de fide catholica.

Relatio

R. P. D. Ioannis Simor Archiep. Strigoniensis et Primatis Hungariae.

Eminentissimi ac Reverendissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Quod felix, faustum fortunatumque sit, alteram periodum discussionum nostrarum in generalibus Congregationibus hodie inchoamus. Difficilis sane et multum salebrosa provincia obtigit eis huius Concilii Patribus, qui vestro suffragio delecti fuerunt ut res fidei, rogatis vestris sententiis, huic sacrosancto oecumenico Concilio propositas denuo ad trutinam sumerent, et examinatas rursum sapientissimo vestro iudicio substernerent.

Depositum enim fidei illibatum custodire atque conservare, ita ut ex eodem nec iota unum, nec apex unus aut pereat aut vero immutetur, hoc est praecipuum Ecclesiae munus et officium. Disciplinaria obiecta pro temporum, rerum et personarum circumstantiis mutari possunt; fides vero ipsa immutabilis est sicut immutabilis est Deus, a quo procedit. Hic est illud tenendum quod dicit s. Paulus Apostolus (1) : *Fundamentum aliud nemo potest ponere, quam quod positum est, quod est Iesus Christus*; hic nec quod libet etiam licet; hic illud genuinum est quod est antiquum, imo antiquissimum ; hic illud valet Vincentii Lirinensis, dum

(1) Corinth., 3, 10.

dicit, Ecclesia nove dicit et non dicit nova. Depositum fidei, inquam, custodire et conservare, hoc est praecipuum Ecclesiae munus atque officium : atque hic est etiam lapis lydius, ad quem errores qui de tempore ad tempus surgunt et sanam veramque Iesu Christi et Ecclesiae doctrinam pervertere moliuntur, exigit et exactos eidemque repugnantes reiicit ac damnat.

Deputatio Patrum pro rebus fidei constituta in limine primi sui laboris, quem vobis praesentat, non potuit quin vos, Rmi Patres, in Iesu Christo salutaret, et quin vobis rationem redderet villicationis suae. Praestitit quidem hoc Deputatio, ex parte saltem, ope adnotationum schemati huic adnexarum, praestitit, inquam, quae debuit, ut nimirum iussui SSmi Domini Nostri in Constitutione Apostolica *Multiplices inter* expresso responderet. Restat vero insuper ut idipsum praestet vivae vocis oraculo per me ob suam erga vos reverentiam, per me inquam cui hanc spartam nec desideranti nec volenti contulit. Primam partem primi schematis originarii recepistis ; et haec prima pars constituit obiectum discussionum in hac et forte etiam in futuris generalibus Congregationibus. Primam partem recepistis ideo quia sic disposuerunt Emi Cardinales Congregationum generalium Praesides, quibus vigore Decreti die 20 Februarii huius anni editi ius est schemata vel integre vel vero schematum tantum parte discussioni generalium Congregationum proponendi.

Quid, iam quaeritis, praestitum est in hoc schemate quoad primam partem originarii schematis, super quo tam longas in hacce aula habuimus discussiones ? Deputationis Patrum ea fuit mens, ut quantum fieri posset, postulatis ac votis illorum rmorum Patrum, qui in hacce aula viva voce super schemate originario constitutionis dogmatice *de fide* enunciaverunt, vel vero qui scripto tenus mentem suam deprompserunt, ut, inquam, quantum fieri posset eorum postulatis atque votis omnino religiose morem generet.

Omnes nostis quod paucis imo paucissimis demptis vix non omnes Patres in eo convenerunt, ut primum illud originarium schema quoad suam substantiam, id est quoad doctrinam in illo contentam, et quoad errores qui in schemate illo condemnabantur, retineretur. Huic postulato satisfactum est ; atque ideo in hoc novo reformato schemate eadem doctrina proponitur, quae fuit in originario schemate, iidem errores condemnantur, qui condemnati fuerunt in eodem priori schemate.

Postulatum fuit deinde a multis rmis Patribus qui prolocuti sunt ut schemati constitutionis dogmaticae praemitteretur prolixius aliquod prooemium cum respectu ad statum religioso-moralem christiani populi inde a temporibus concilii Tridentini usque ad nostra tempora. Et etiam huic postulato satisfactum est prouti schema ipsum, et in specie prooemium illi praemissum prolixius luculenter comprobat : placuit nempe Deputationi Concilium hocce Vaticanum caeteris oecumenicis conciliis, in specie vero ultimo generali concilio Tridentino connectere, atque ideo recensere vel saltem innuere salutares illos fructus, qui ex concilio Tridentino per Dei gratiam in Ecclesiam redundarunt. Sed simul non potuit Deputatio non commemorare etiam illa mala quae exinde enata sunt quod illi quidem contra quos concilium Tridentinum celebratum fuit, huius concilii canones et decreta penitus respuerint, quodve in multis etiam regionibus inter catholicos concilii huius Tridentini decreta, in quantum illa ad reformationem morum ac disciplinae referuntur, itidem aut recepta non fuerint, aut vero tardius fuerint neglecta.

Postulatum deinde fuit ut manente eadem substantia schematis, id

est ut manente eadem doctrina quae fuit in primo schemate, et manente eadem errorum condemnatione, schema quoad formam mutaretur; et quidem mutaretur ita ut primo proponeretur in capite semper doctrina Ecclesiae catholicae vera et genuina, subiungerentur deinde singulis capitibus canones, in quibus oppositi doctrinae catholicae errores condemnarentur. Iam quod attinet ad formam seu potius ad ordinem inter declarationem doctrinae catholicae et inter expositionem et condemnationem errorum, hoc respectu, Rmi Patres, magnam in historia conciliorum deprehendimus varietatem, pro varietate nimirum specialis finis quem intendit aliquod concilium, et pro ratione errorum qui condemnati fuerunt. Quando res agebatur cum haeresibus, quae errores suos clare in suis symbolis proposuerunt, et quando Ecclesiae propositum fuit contra hasce haereses catholicam doctrinam distinctius atque amplius proponere; tunc semper concilia sic processerunt ut primo clare amplius proponerent doctrinam Ecclesiae catholicae, deinde autem errores oppositos appositis canonibus condemnarent. Hoc factum fuit in pluribus conciliis orientalibus; hoc factum fuit in specie in concilio etiam Tridentino, utut quemadmodum vobis paulo post dicam, non constanter. Quando vero Ecclesiae res fuit non cum haeresibus, quae suos errores per symbola proposuerunt, et reddiderunt notissimos, sed quando Ecclesiae res fuit cum erroribus, qui oriebantur ex speculatione magis philosophica et theologica, atque ideo cum erroribus magis involutis, magis intricatis; tunc concilia primo exposuerunt errorem illum, condemnaverunt, et in eodem ipso capite deinde Ecclesiae catholicae doctrinam errori condemnato oppositam exposuerunt et declaraverunt; ita prorsus sicut non in omnibus. sed tamen in pluribus originarii nostri schematis capitibus factum fuit.

Eamdem hanc procedendi rationem deprehenditis in duobus magnis conciliis, nempe in magno Lateranensi IV. cap. *Damnamus*, et in concilio Lateranensi V. ubi philosophorum aliquorum sectae, et philosophorum aliquorum errores speculativi per concilium condemnati fuerunt. Quando autem is fuit specialis concilii finis, ut tantum errores anathemate feriret, ut errores tantum condemnaret, tunc concilia nullam praeposuerunt doctrinam canonibus, sed canones tantum condiderunt, et in hisce canonibus condemnaverunt errores, et ex Ecclesiae catholicae doctrina pauca verba, aliqua tantum deprompserunt, ut rationem redderent, cur errores condemnaverint. Et hanc procedendi methodum reperietis, Rmi Patres, in conciliis Milevitano II. et in Arausicano, in *quibus nulla proponitur doctrina, conduntur canones, et in hisce canonibus errores condemnantur.*

Quamcumque iam ex hisce tribus formis, ex his procedendi methodis Deputatio adoptavisset, quamcumque secuta fuisset, numquam a formis ab Ecclesia receptis recessisset. Sed quia vestrum, Rmi Patres, illud postulatum fuit, ut in hoc Concilio oecumenico Vaticano procederetur ad hunc morem, sicut processit concilium Tridentinum in specie, nimirum ut primo doctrina Ecclesiae proponeretur, deinde autem adiungerentur canones, in quibus condemnarentur oppositi catholicae doctrinae errores; vestro huic postulato satisfactum est, quamvis videamus quod nec concilium quidem Tridentinum constanter eidem formae, eidem methodo inhaeserit. Legatis enim caput de canonicis Scripturis, legatis caput de invocatione Sanctorum, legatis caput de indulgentiis, et deprehendetis quod in hisce capitibus concilium ipsum Tridentinum praemittit primo expositionem errorum, deinde autem proponit catholicam

doctrinam quin adiungat canones : in his enim capitibus nullos videmus adiunctos esse canones.

In hoc schemate sicut in primo schemate eadem quoque doctrina continetur, cum eaedem veritates proponantur, iidemque errores condemnentur. Condemnatos deprehenditis ergo hic non tantum atheistas, naturalistas, pantheistas, ontologistas, deistas ; sed condemnatos etiam errores qui sunt aliquarum scholarum, aliquorum scholae magistrorum errores.

De eo quaerebatur utrum errores hi condemnandi veniant per Concilium Vaticanum oecumenicum. Scitis, Rmi Patres, in quonam nexu adhuc ante centum annos universitates et scholae fuerint cum Ecclesia catholica. Adhuc illo tempore omnes universitates catholicae, omnes ferme scholae gloriabantur se esse filias Ecclesiae, erant sub immediata vigilantia et directione praepositorum Ecclesiae ; scholae istae erant magno subsidio et magno praesidio ad expositionem et defensionem fidei catholicae : et fuisset impossibile, ut in hisce scholis errores proponerentur tales, quales modo in scholis proponuntur. A centum enim et aliquot annis scholae nunc non sunt sub vigili cura, sollicitudine atque directione Ecclesiae ; scholae nunc non sunt praesidia ad explicationem et defensionem Ecclesiae catholicae ; scholae subiectae non sunt auctoritati et vigilantiae Ecclesiae. Scholarum earum professores sunt officiales status publici ; ab hisce ipsis dependent ipsae sicut dependent libri scholastici, sicut dependet omnis methodus docendi. Hinc factum est, quod etiam magistros scholarum catholicarum, imo hinc inde etiam magistros scholarum theologicarum invaserunt principia protestantica autonomiae scientiae et independentiae scientiae ab auctoritate fidei, ab auctoritate Ecclesiae. Atque hinc factum est, ut in varios eosque perniciosos errores circa fidem prolapsi sint etiam magistri schorarum, qui deinde per ipsam sanctam apostolicam Sedem condemnari debuerint, per apostolicam Sedem in specie, propterea quia isti magistri auctoritatem episcoporum respuerunt tanquam ministri status publici : episcoporum auctoritas circa illos nihil profecit, sed summa auctoritas Summi Pontificis intervenire debuit.

Quamvis autem errores hi speculativi esse videantur, ex ordine per speculationem philosophico et theologico, et quamvis necdum aliquem ut dicunt ruricolarum infecerint, tamen sunt periculosi, quemadmodum episcopi regionum illarum coram Deputatione saepius proposuerunt. Hinc necessarium fuit errores hosce aeque condemnare ut norma aliqua stabiliretur, qua omnes catholici docti et eruditi in suis speculationibus philosophicis et theologicis (hasce enim impedire Ecclesia absolute non vult) inter limites sanae doctrinae continerentur, et in futurum ab huiusmodi errandi periculis praeservarentur.

Cum, Rmi Patres, postulaveritis ut propositae doctrinae catholicae adiicerentur canones, atque in hisce canonibus errores oppositi doctrinae catholicae condemnarentur, habetis canones in hocce schemate. Nihil difficilius est quam canonem condere : in hisce canonibus condendis Deputatio summam adhibuit solertiam et diligentiam, primum ideo ne plus diceret quam dicere oportuit : scitis enim quod Ecclesia catholica nunquam dogmata vel in conciliis definiat nisi sit necessarium. Quousque dogmata in pacifica possessione sunt, illo usque Ecclesia nihil definit ; sufficit modus ordinarius credendi, profitendi, custodiendi, conservandi illibate doctrinam catholicam. Ergo ne plus diceretur quam necessarium sit. Sed secundo etiam propterea attendendum fuit, ut in canonibus errores sub eo formali conceptu condemnarentur, sub quo

formali conceptu in capitibus doctrina proponitur. Nostis enim quod theologi hunc veluti canonem interpretationis doctrinae in conciliis propositae assumpserint ; ubi nempe doctrina per concilium in capite aliquo proposita dubium vel ambiguum sensum fundit, ibi hunc sensum explicandum et interpretandum esse ex canone, qui respondet huic doctrinae. Caeterum an tanti canones quanti hic in isto schemate occurrunt necessarii sint ; an recte necessarium sit ut cuilibet capiti etiam v. gr. primo canones subiungantur, hoc diiudicare dependet a vestro sapientissimo iudicio. *Deputatio suae obligationis esse novit canones apponere* ideo ut vestro desiderio, vestroque postulato satisfiat.

Postulatum deinde fuit, Rmi Patres, ut modus dicendi in primo schemate quem habuimus immutetur, ut stylus aliter reformetur, nempe repurgetur a pulveribus scholasticis, ut Ecclesia in hocce Vaticano Concilio non loquatur in tono disceptantis cum suis discipulis magistri, sed loquatur cum maiestate et loquatur in tono miserentis super erroribus filiorum suorum matris. Essentialis forma omnis conciliaris constitutionis in primis est, ut doctrina catholica sub sua etiam speciali catholica ratione vere, genuine et sincere proponatur : atque Deputatio eam habet firmissimam convictionem, quod hac parte vestro desiderio vestroque postulato satisfecit. Quod attinet autem ad stylum ipsum nec Deputatio credit stylum hunc mutari non posse, nec Deputatio illius est mentis quod stylus hic repurgari adhuc, et longe melior reddi non possit quam vere hicce occurrit. Praecipua res est, Rmi Patres, ut inquirere, ut diligenter discutere velitis an doctrina quae in hisce quatuor capitibus continetur sit vera, genuina, sincera Ecclesiae catholicae doctrina. Posteaquam in hanc veritatem inquisivistis, caetera omnia sunt accidentalia, caetera omnia sunt exigui negotii. Erit facile ea quae vobis visa fuerint in hocce schemate adhuc modificari atque reformare. Super hac re contendite ut conveniatis utrum doctrina quam hic in isto schemate Deputatio proponit, utrum illa doctrina sit vere catholica. Et haec sunt, Rmi Patres, quae vobis ex mandato Deputationis, cuius ego quoque vestro suffragio membrum sum, vobis proponenda habui.

Si vestra patientia adhuc admiserit, libenter in singularia et in specialia etiam descendam, proponendo vobis quaenam doctrinae capita et correspondentes hisce doctrinae capitibus canones, contra quosnam in specie errores capita ita sicut canones directa fuerunt.

Caput I. *de Deo rerum omnium creatore*. Breviter hic proponitur catholica doctrina Ecclesiae de Deo rerum omnium creatore, quatenus illa opponitur atheis, naturalistis, pantheistis, deistis et ontologistis etiam. Deistae feriuntur per illud verbum *providissimum* i.e. providentissimum ; ontologistae aeque feriendi erant, qui nempe docent quod universa per se considerata non differant ab ipso Deo, et quos sacrae Inquisitionis Officium die 4. Septembris anni 1861 condemnavit.

Secunda paragraphus huius capitis apponitur contra eosdem nominatim errores, sed etiam contra eos qui catholicam Ecclesiam calumniantur, dum docet mundi creationem esse propter gloriam Dei, quasi nempe Deum sisteret suae propriae utilitatis et sui proprii commodi studiosum, et quasi nempe Ecclesia negaret finem operantis fuisse bonitatem suam, sicut catechismus concilii Tridentini dicit, ut nempe bonitatem suam creaturis impertiretur : contra hos errores diriguntur canones. Hunc autem posteriorem errorem nempe illorum, qui Ecclesiam catholicam calumniantur propter doctrinam suam, qua dicit mundum creatum fuisse propter gloriam Dei, Deum creasse mundum propter gloriam suam,

istum errorem habuit etiam schola aliqua, quam noscitis, quae venit nomine scholae Güntherianae.

Canon primus dirigitur contra omnes errores ; canon secundus contra materialistas ; canon tertius dirigitur contra pantheistas et ontologistas ; canon quartus contra eosdem, nempe materialistas et pantheistas ; canonis quarti § 2ª contra errores Güntherianos ; § 3ª contra Hermesianos et Güntherianos ; monitum autem contra pantheistas. Hic recogitate, sicut etiam dicitur in ipsis adnotationibus, in eo Patres Deputationis videbantur omnes convenire, quod sufficiat principalem errorem pantheistarum canone aliquo configere, speciales autem species pantheistarum et speciales pantheistarum errores insuper habere. Ideo etiam isti canones non sunt illati in corpus canonum, sed adiuncti sunt, ut vos iudicetis utrum inferendi sint in corpus canonum, an vero penitus exmittendi sint.

Caput II. *de revelatione.* Capitis principium dirigitur contra traditionalistas, sed etiam dirigitur contra illum errorem, qui late in Germania propagatus est, eorum nempe qui dicunt rationem per se nihil cognoscere sed tantum percipere. Quomodo autem traditionalistae per caput et correspondentem canonem feriantur, repetere nolo, quum ea clare exponantur in adnotationibus. Pars altera huius primi [*l.* principii] capitis dirigitur contra naturalistas, quemadmodum etiam paragraphus quae sequitur, in cuius prima parte adstruitur utilitas et necessitas revelationis sic dictae formalis, in parte posteriori autem adstruitur necessitas absoluta revelationis formalis, quam necessitatem, sicut nostis, naturalistae et rationalistae negant. In paragrapho huius capitis tertia indicantur fontes revelationis, et ad calcem exponitur catholicae Ecclesiae doctrina de inspiratione. Quidnam hoc in capite statuatur et quid in canone, ex adnotationibus patet : patet nimirum quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur et quod Deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholae loquuntur, de extensione inspirationis. In ultima paragrapho proponit schema, quomodonam decretum concilii Tridentini de interpretatione sacrarum Scripturarum intelligi debeat.

Canones qui huic secundo capiti apponuntur, primus contra traditionalistas, secundus et tertius contra naturalistas, deinde de sacris Scripturis.

Sequitur caput III. *de fide.* Paragraphus prima dirigitur contra scholam Hermesianam et contra aliquos recentiores theologos : paragraphus autem secunda dirigitur contra illos, qui reiectis criteriis ad cognoscendum et probandum factum revelationis idoneis, unice provocant ad experientiam, ad sensum internum religiosum, ad testimonium spiritus, ad immediatam certitudinem fidei, qui proinde valorem et necessitatem motivorum credibilitatis, quae miracula et prophetiae indicant, negant vel ad summum veluti subsidia aliqua admittunt, si fides iam praecesserit. Errorem hunc, prout noscitis, iam Innocentius XI. condemnavit ; et iterum condemnatus fuit error iste per sacram Inquisitionem anno 1840 : errorem esse hanc opinionem declaravit etiam SSmus Dominus Noster.

Paragraphus quae sequitur : *Licet autem,* dirigitur contra Hermesium et Hermesianos, qui dicunt gratiam supernaturalem ad fidem non esse necessariam, et dicunt etiam (÷ imo negant), voluntatem in assentiendo veritati non esse liberam. Quae sequitur paragraphus : *Porro fide divina,* dirigitur contra illos, qui dicunt illud solum credendum esse quod con-

cilium definivit, et non etiam illud quod Ecclesia docens dispersa unanimi consensu tamquam divinitus revelatum praedicat ac docet. Deinde constituitur et docetur necessitas fidei, et indicatur deinde ubi fides vera inveniatur contra illos, qui dicunt catholicos sicut et protestantes, suspenso assensu, in motiva credibilitatis fidei suae inquirere posse et debere, ideoque catholicorum conditionem eamdem esse ac protestantium quoad certitudinem et constantiam fidei.

Canon primus capitis III. est contra recentiores philosophiae cultores, qui dicunt fidem imperari non posse. Canon secundus contra eosdem, et scholam Hermesianam. Canon tertius contra errorem, quem modo vobis dixi. Canon quartus, ubi agitur de miraculis, contra pantheistas et in specie contra aliquos Germanos, quorum nomina recensere hic nolo. Canon quintus contra scholam Hermesianam: quemadmodum etiam canon sextus contra illam, et contra alios errores, siculi Rmi Episcopi *Germaniae dixerunt*, late in *Germania* propagatos.

Caput IV. In hocce capite proponitur doctrina contra semirationalistas, seu potius contra semi-supernaturalistas, qui dicunt omnia quae per revelationem communicantur, per suam rationem ex interna communicatorum necessitate cognoscere, adeoque propria vereque dicta mysteria in catholica Ecclesia non dari. Deinde dirigitur contra eos, qui ad podium celeberrimi Germaniae philosophi sedentes dicunt inter fidem et scientiam pugnam irreconciliabilem existere, et existere debere: deinde contra eos qui negant Ecclesiae catholicae ius esse falsi nominis scientiae oppositiones proscribendi, et licere tenere catholicis etiam veritates fidei non solemniter definitae contrarias, etiamsi contrarias esse constet ex ordinario Ecclesiae magisterio.

Canones hic occurrentes, primus contra scholam sic dictam Güntherianam, secundus et tertius contra eamdem, quemadmodum etiam quartus.

Haec vobis habui proponenda, Rmi Patres, et dum finio, hoc operatum, hunc laborem vestro iudicio sapientissimo commendo, quo illud expendere velitis, postea autem statuere quod vobis in Domino Nostro Iesu Christo videbitur.

DOCUMENT IX

Amendements proposés par les Pères pour le Prologue.

Le Prologue fut discuté aux 31e et 32e congrégations, les 22 et 23 mars. Les amendements envoyés à la Députation de la foi furent imprimés et distribués aux pères du Concile à la 34e congrégation, le 24 mars.

EMENDATIONES A REVERENDISSIMIS PATRIBUS PROPOSITAE.
EMENDATIONES PROOEMI.

1.

Pro initio prooemii formula haec proponitur: „ Una sancta Ecclesia catholica missionem se habere iugiter professa est omnes gentes docendi. veritatem instruendi, ab erroribus et malis avertendi, ad salvationis portum in limine aeternitatis ducendi: a primaeva sua institutione id

peregit, veritatem, iustitiam et aequitatem semper sustinuit, individua, familiae, societates, uno verbo humanum omne genus innumera eius beneficia nullo non tempore quaquaversus praesenserunt, atque in praesens utique agnoscere debent. Quod Ecclesia oecumenicis omnibus suis Conciliis praestitit, et per Tridentinum nominatim amplissima in universum bona diffudit. "

In fine, si formula non immutatur, consultius mihi videretur post illa verba *in Spiritu Sancto congregatis* dicere „freti Dei verbo scripto et tradito, quod ab Ecclesia catholica sancte custoditum, et genuine expositum accepimus, ex hac Petri cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus uti Spiritui Sancto et Nobis cum Venerabilibus Fratribus visum est adversis erroribus potestate divina Ecclesiae tradita proscriptis atque damnatis."

2.

Post lineam decimam pag. tertiae in locum verborum : *Qua sane* etc. sequentia proponuntur :

Quam Christi Domini benignitatem in omnibus temporum ac rerum difficultatibus luculenter compertam habemus, praecipue vero in Oecumenicis Conciliis ac nominatim in Tridentino ex quibus innumera bona in universam catholicam familiam promanarunt.

Post lineam quartam paginae quartae loco verborum : *Hinc etiam*, proponuntur :

Hinc arctius membra capiti coniuncta, fecundior operum sanctitas, religiosae familiae multiplicatae aliaque pietatis instituta, praesertim zelus ardentior ad Christi regnum inter barbaras gentes etiam cum sanguinis effusione propagandum.

Post lineam decimam octavam paginae quartae loco verborum : *Dum tamen* etc. proponuntur :

Dum tamen huiusmodi beneficia grato uti par est animo recolimus, graviter dolemus et ampliorem fructum interceptum et mala complura eorum culpa excitata qui vel penitus eiusdem Sanctae Synodi auctoritatem aversati sunt vel sapientissima eius neglexere decreta.

Nemo enim ignorat proscriptas a Tridentinis Patribus haereses quibus vivo Ecclesiae magisterio reiecto privati cuiusvis iudicio religiosae res committebantur, sponte sua in multiplices discordesque sectas fuisse discissas quae tandem apud plurimos Christi fide subversa, sacras ipsas literas, antea fontem unicum iudicemque supremum, symbolis inanibus merisque commentis temerario ausu accensere non dubitarunt.

Post lineam vigesimam tertiam paginae quintae loco verborum : *Quae sane* etc. proponuntur :

Quae nimirum insanissima doctrina heu nimis hodie longe lateque vulgata *utpote supernaturali ordini omnino repugnans* adversa fronte christianam Religionem adoritur.....

Lin. 1 : paginae sextae loco verborum : *ipsamque rationalem* etc. proponuntur :

..... ipsamque rationalem hominis naturam corrumpens iusti rectique normam subvertit et humanae societatis fundamenta diruit.

Post lineam quintam paginae sextae loco verborum : *Impia vero* etc. proponuntur :

Huiusmodi peste impune grassante fieri vix potuit quin complures etiam ex Ecclesiae filiis ea non inficerentur et catholicus sensus imminutis passim veritatibus non elanguesceret.

Post lineam vigesimam quartam paginae sextae loco verborum : *Iamvero* etc. proponuntur :

Iamvero quomodo materna Ecclesiae viscera non commoveantur miserando isto tot animarum casu, quomodo increbescente quotidie frequentioris naufragii periculo vocem suam quasi tuba non tollat ?

Post lineam trigesimam sextam paginae sextae loco verborum „*nonne Ecclesia*" proponuntur :

Nonne Ecclesia populorum omnium Mater ab ipso constituta, lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, bonos confirmare et ad meliora incitare conabitur? Profecto nec umquam officio sibi credito defuit nec testari palam ac denuntiare veritatem omisit, illud sibi praeceptum esse non ignorans etc.

Post lineam decimam quintam paginae septimae loco verborum „*Cum itaque*" etc. proponitur :

Cum itaque Nos inhaerentes Decessorum nostrorum vestigiis pro Apostolico munere Nostro nunquam docere ac propugnare omiserimus catholicam veritatem perversasque reprobare doctrinas, hoc praesertim tempore ab ipsis rerum difficultatibus maiorem animum sumere Deo adiuvante non timemus. Nobiscum enim sedentibus et iudicantibus etc.

3.

Pag. 3, lin. 10. post verba „Qua sane benignitate ipsius ac providentia factum est" haec addenda proponuntur : „ut *licet omnibus Ecclesiae necessitatibus per ordinarium Summi Pontificis regimen et magisterium satis fuerit provisum*, tamen ex oecumenicis omnibus Conciliis" etc.

4.

1. In 3. pag. lin. 1. *Cum aeternus* etc. dicatur in ablativo hoc modo : Christus cum Ecclesia sua carissima..... se futurum etc.

2. Ibid. lin. 6. „nullo unquam tempore destitit ei adspirare docenti," etc. dicatur : Nullo unquam tempore destitit per Paraclitum Spiritum veritatis Ecclesiae per *Eum* a Patre donatum, ut maneat cum successoribus Apostolorum in aeternum, eam docere omnem veritatem et *arguere mundum de peccato et de iustitia et de iudicio* (Ioan. 14, 16 ; 16, 8. 16).

3. Lin. 10. *Qua sane benignitate* etc. dicatur: Qua sane Domini Iesu Christi atque Spiritus Paracliti perpetua cum sua Ecclesia praesentia et providentia factum est, ut tum ex Apostolicis Praedecessorum Nostrorum Rom. Pontificum Constitutionibus, tum quoque ex oecumenicis etc.

4. Pag. 4. lin. 5. „Hinc etiam arctius membra capiti" dicatur : Capiti Rom. Pontifici, immediato Vicario Iesu Christi, fuere novo affectu amoris coniuncta, novoque etc.

5. Ibid. lin. 8. loco „fota fuit" dicatur : purior facta est, vel ubique dilatata est, vel apparuit fulgidior.

6. Pag. 4. lin. 23. dicitur „impertita" ; dicatur : provenisse.

7. Pag. 4 lin. 37. dicitur „religiosas res" ; dicatur : sacrosanctas veritates fidei catholicae, atque sacr. scripturarum interpretationem dogmaticam.

8. Pag. 5. lin. 9. „Cum autem aedificantes ita reprobaverint... Christum Iesum" dicatur addendo : Christum Iesum, et hanc Nostram Apostolicam B. Petri Cathedram veritatis visibilem, omnibus gentibus ab ipso Salvatore nostro positam.

9. Pag. 6. lin. 30. „Si Deus vult," etc. dicatur : Quoniam Deus vult.... Christus Iesus venit etc.

10. Ibid. lin. 37. „Ecclesia populorum omnium mater“ dicatur: populorum omnium a Deo posita magistra.

11. Pag. 7. lin. 4. „Incitare conabitur“ dicatur: novo semper charitatis et maternae commiserationis affectu.

12. Ibid. lineis 8. et 9. Post verbum „denuntiet“ addatur „omnibus“.

5.

Pag. 5. Ubi dicitur „naturalismum ediderunt..... utpote *natura sua* supernaturali ordini plane repugnans“ ad vitandam cacophoniam dicatur „naturalismum ediderunt..... utpote *directe* supernaturali ordini plane repugnans“.

6.

1. De schemate tollantur haec verba: *Symbolis et inanibus commentis*, et eis substituantur: *divinae auctoritatis argumento spoliare*. Interiiciantur etiam haec verba: *Merisque fallacis nec non iactantioris criticees commentis assensere* [*assentiri* (?)] *non erubuerunt*. Iterum p. 5. lin. 19. *Criticismi* errores Mythismi erroribus consociare etiam vellem.

2. Substituantur verbo *Naturalismus* haec consequentia: *Ordinis supernaturalis negatio*.

7.

Formula substituenda in principio:

„Aeternus Dei Patris Filius D. N. I. C. Ecclesiae suae dilectae omnibus diebus usque ad consummationem saeculi se adfuturum esse promisit, quare nullo unquam tempore“ (vel nullo propterea unquam tempore) ut in schemate.

Paragraphus quae proponitur inserenda inter secundam et tertiam eiusdem praefationis:

„Sane Rom. Pontifices Praedecessores Nostri, qui pro pastorali sua sollicitudine in id semper intenderunt, ut quae sancte, ac salubriter a Tridentina Synodo definita, et sancita fuere, integre, inviolateque custodirentur, et ab omnibus fideliter servarentur, nec non quoties opus fuit apostolicis ordinationibus opportune munirent, ac firmarent, pravis illorum hominum conatibus obsistere, excitatos ab iis novos errores proscribere, ac damnare, deviosque ad salutis tramitem revocare nunquam praetermiserunt. At illi pergentes obturare aures suas maternis Ecclesiae vocibus ac in semitis erroris progredientes iis doctrinarum monstris, quae in praesentiarum deplorare cogimur, latam viam struxerunt.“

„Nemo siquidem ignorat“ etc. ut in schemate pag. 5. dicatur „Creatore Deo, et Salvatore ac Dom. I. C.“

Pag. 5. lin. 10. Omissis verbis „*Cum autem*“ usque ad verba „*Salvatorem nostrum*“ inclusive, substituantur ista: „Cumque Ecclesiae et scripturarum auctoritatem sic omnino reiecissent, factum est“ etc. lin. 16. Vel etiam omitti potest prima pars huius phrasis, incipiendo: „Inde vero factum est“ etc.

Pag. 5. linea 21. vice verborum „*nomine designata*“, substituantur ista „*inter alia*“.

Linea ab infima 3. post verba „*ingenio eas*“ addenda suggero ista nimirum: „Eas non tantum indifferentismi heu! victimas relinquit, sed et plures veritatis hostes infensissimos reddit, et alios in pantheismi“ etc.

Pag. 6. linea 1. „*naturam hominis*“ dicitur; mallem „quorumdam

hominum naturam" etc. Linea 6. Pro „impune" substituatur„ liberrime" grassante.

Pag. 7. Ubi dicitur lin. 6. „nec facere unquam poterit", dicere mallem „nec cessabit unquam".

Pag. 7. lin. 18. Post verba „Apost. munere Nostro" omnia omitterem usque ad verba „sedentibus Nobiscum" etc.

Pag. 7. lin. 24. verbis „*sedentibus et iudicantibus*" addendum et hoc vellem „et *definientibus*"; versus finem post verba „*declarare constituimus*" substituenda haec propono: „Erroresque adversos omnibus qui salvandos se sperent indigitare ut illos agnoscant, agnitosque evitent".

9 (1).

1. Pagina 4. ver. 5. ubi dicitur: *arctius membra capiti fuere coniuncta*, maioris claritatis ergo videtur dici posse: *arctius ECCLESIAE CATHOLICAE membra SUO CAPITI ROMANO PONTIFICI fuere coniuncta.*

2. Ibidem, vers. 14. *stimulique praesertim additi* etc. Phrasis huius periodi, ut clarior sensus evadat, per sequentem substitui poterit: „*stimulique praesertim additi apostolicis viris, qui caritate urgente, gravissimis laboribus alacri animo susceptis, atque ad sanguinis usque effusionem constanti nisu exantlatis Christi regnum ad ultimas terrae oras propagarunt.*"

3. Pag. 5. v. 10. *aedificantes ita*..... Particula illa *ita* vel omnino expungenda, vel saltem ante *aedificantes* ponenda videtur; nam uti nunc iacet sensum reddit subobscurum.

4. Ibid. vers. 19. Hic quasi assignatur genesis *naturalismi*, qui ortum habuisse dicitur a philosophicis systematibus mythismi, rationalismi, indifferentismi etc. Quum autem haec genesis non ab omnibus admittatur, et in plurimorum opinione ipsemet naturalismus non sit nisi quoddam philosophici systematis genus, quod potius monstris superius enarratis originem dedit; satius videretur, si expungerentur verba: *quae in unam demum coalescentes..... ediderunt*; et phrasis superior ita disponeretur: „*ea invexerint in rem religiosam opinionum et philosophicorum systematum monstra, quae mythismi, rationalismi, indifferentismi, naturalismi nomine designantur*"; et sequens periodus ponatur in numero plurali.

Paenultimo denique versu eiusdem paginae quidam addendam esse censent etiam vocem *idealismi*, quum hoc pessimum systema suis, non minus ac reliqua hic nominata, scateat erroribus, qui adversa fronte christianam impetunt religionem.

Formulae scripto non traditae hic referri non poterant.

(1) Le numéro d'ordre devrait être 8.

DOCUMENT X

Rapport sur les amendements du Prologue, présenté au nom de la Députation de la Foi, par Mgr Simor, archevêque de Gran, à la 34e congrégation générale, le 26 mars.
Les amendements sur le fond ayant été retirés par leur auteur, on ne procéda point au vote sur les amendements.

RELATIO

DE EMENDATIONIBUS PROOEMII CONSTITUTIONIS DOGMATICAE
DE FIDE CATHOLICA.

Relatio
R. P. D. Ioannis Simor Archiep. Strigoniensis et Primatis Hungariae.

Eminentissimi ac Rmi Praesides, Emi ac Rmi Patres!

Sinite ut, priusquam suffragia vestra super enuntationibus de prooemio constitutionis dogmaticae *de fide* examini vestro propositae, priusquam, inquam, sententiae et suffragia vestra rogentur, ut Deputatio pauca quaepiam super eodem proemio praelibet.

Cum prooemium etsi capitibus fidei et doctrinae catholicae praemissum sit, tamen ad fidem, ad ipsam doctrinam minime pertineat, sponte intelligitur illud hac vel alia ratione concipi, his vel aliis verbis exprimi potuisse. Deputatio prooemium de quo sermo est, ita prout illud iacet vobis, vestro iudicio nimirum vestraeque sententiae, sicut iam paucis antea in prioribus generalibus Congregationibus observaveram, proposuit propterea ut postulatis illorum Rmorum Patrum, qui de prooemio originario schematis prolóquuti sunt, satisfaceret. Connectere volendo Concilium hocce Vaticanum cum prioribus oecumenicis Conciliis, maxime vero cum concilio Tridentino, fieri non potuit, ut non innuerentur saluberrimi illi effectus, qui per Dei gratiam ex hoc concilio in Ecclesiam redundaverunt. Dum sermo factus est de hisce saluberrimis fructibus, reticeri in prooemio causa vel potius causae non poterant, ob quas saluberrimi hi fructus intercepti fuerunt, ob quas tanta malorum congeries enata est, quibus nostris diebus laborat christiana societas. Quae mala hoc ipso, atque ideo etiam in prooemio commemoranda fuerunt, ut appareret causa ex praecipuis una, quam SSmus Dominus Noster assignavit convocationis huius generalis oecumenici Concilii: dicit enim, ut mala quibus Ecclesia et societas civilis laborat, ab Ecclesia et a societate civili removerentur, ut misere errantes ad veritatis, ad iustitiae et ad salutis tramitem revocarentur, et ipsa augusta religio nostra ubique terrarum rursum reviviseeret.

Emi ac Rmi Patres, hodie Ecclesiae non, sicut praeteritis temporibus fuit, res est cum haeresibus dumtaxat, quae singulas revelatae veritatis doctrinas in dubium vocant: hodie Ecclesiae sublimis etiam illa provincia obtigit, ut ipsam rationem et cardinales rationis veritates propugnet, tueatur contra spiritum nequitiae, qui a Christo, qui ab ipso Domino descivit. Hodie Ecclesia non tantum petra illa est, cui innititur divina Christi revelatio; sed petra quoque est immobilis omnis naturalis ordinis; ut hodie mihi quidem videatur eventu comprobatum esse

illud, quod duobus ante saeculis magnus Germaniae philosophus praemonuerat dicens, *futura esse tempora, quando Ecclesia catholica ipsam rationem humanam contra incredulos propugnare, defendere, tueri debebit : et atheismum fore ultimam mundi haeresim*. Ecquid aliud quam tempora ista ingruisse portendit illa, quam omnes observamus, materiae et naturae idolatria et deificatio ? Ecquid aliud, quam ista tempora ingruisse portendit turpis illa doctrina, quae humani generis initia ab hirsuto simio, quae humani generis incunabula in turpissimo ac foedissimo coeno, non in paradiso quaerit ? De his igitur malis in prooemio sermonem institui oportuit, de malis his, inquam : in toto enim prooemio res obiective tractatur.

Commemorari deinde debuit, quomodo factum fuit ut etiam errores isti mentes et animos ipsorum Ecclesiae catholicae filiorum invaserint ; quomodo etiam reticeri non potuit sancta illa Ecclesiae sollicitudo prospiciendi, ne ex iis erroribus salus fidelium detrimentum patiatur : obligatio quae inde venit proponendi illis recte, pressius, clarius veritates quae erroribus, nostro tempore non tam serpentibus quam potius vigentibus, opponuntur; obligatio porro errores hosce etiam condemnandi. Obligatio prima ac praecipua est errores configendi, veritates fideli populo proponendi : de illo sermonem institui nobis oportuit. Diximus itaque circa finem prooemii, quod *Summus Pontifex hoc suo munere*, hac pastorali sua sollicitudine semper defunctus fuerit ; quod nunquam de veritate loqui omiserit, quod nunquam omiserit veritatem christianam, catholicam veritatem divinitus revelatam proponere, atque errores condemnare : sed quod nunc Concilium quoque Vaticanum oecumenicum convocaverit, ut nempe errores solemnissimo etiam Ecclesiae iudicio condemnarentur, et configerentur tanto auctoritatis visibilis externae pondere, quantum pondus definitionibus, decisionibus fidei ex consensu membrorum cum capite inest. Haec fuit dispositio pnoemii, quomodo illud Deputatio concepit, quemadmodum illud Deputatio vobis, Rmi Patres, proposuit.

Quod haec dispositio in summa rei vobis, Rmi Patres, probata fuerit, ex enuntiationibus palam fit, quae super prooemio hic factae fuerunt in nuperrimis generalibus Congregationibus : ipsae enim enuntiationes, quarum extractus in manibus habetis, et quarum extractus nunc vestro iudicio subiecti sunt, ipsae enuntiationes, inquam ostendunt plurimas illarum, maiorem nempe partem, ad stylum referri, minorem ad accidentalia quaedam, et aliquas tantum minimas observationes tales esse, quae ipsum prooemium in sua substantia, ut ita dicam, afficiunt. Deputationi nihil magis in votis est, quam ut *secundum illas, quae hic factae* sunt enuntiationes, prooemium ipsum revideat, prooemium ipsum corrigat, prooemium ipsum reformet, atque ita revisum, reformatum, repurgatum vobis iterum, Rmi Patres, praesentet. *Illarum* omnium enuntiationum, quae hic factae fuerunt. is qui fieri tantum poterit usus, usus certe fiet per Deputationem in revisione huius prooemii. Quod cum, Rmi Patres, super prooemio hic proloquentes sciant, atque pro certo teneant, octo illorum declarare non dubitaverunt, se priores acquiescere, atque nolle ut super suis hic factis enuntiationibus, quarum maxima pars, prouti dixi, stylum, locutionis modum concernunt, vestra suffragia requirantur. Si de capitibus fidei, vel vero etiam de obiectis ipsius disciplinae ageretur, *certissime haec ipsorum declaratio ex parte* Deputationis vix acceptata fuisset : super capitibus enim fidei, quemadmodum etiam super capitibus disciplinae quoad singulas observationes,

quoad singulas animadversiones semper vestra suffragia hac in aula rogabuntur, Rmi Patres.

Dixi quod aliquae observationes ipsam prooemii tenoris substantiam afficiunt : super his sententiae vestrae rogabuntur. Quas priusquam depromatis, sinite porro ut vobis super his observationibus et animadversionibus aliqua nomine Deputationis animadvertam. Sunt autem substantiales hae *mutationes, quae induci proponuntur in prooemium* pag. 7 lin. 16 et respiciunt ultimam paragraphum ipsius prooemii ubi dicitur : „Cum itaque Nos, inhaerentes Decessorum Nostrorum vestigiis, pro Apostolico munere Nostro numquam docere ac propugnare omiserimus catholicam veritatem perversasque reprobare doctrinas". Propositum fuit ut verba ipsa „Cum itaque Nos inhaerentes Decessorum Nostrorum vestigiis" et quae modo sequuntur „pro Apostolico munere Nostro nunquam docere ac propugnare omiserimus catholicam veritatem perversasque reprobare doctrinas" omittantur. Ego autem nomine Deputationis vos rogo, Rmi Patres, non decernatis ut haec ipsa obliterentur, ut ipsa omnia ex prooemio tollantur. Quid enim hic dicitur ? Hoc dicitur, *quod SSmus Dominus Noster Decessorum suorum vestigiis insistens* pro Apostolico suo munere veritates nunquam docere, nunquam propugnare omiserit. Estne hoc verum quod Deputatio hic dixit ? Certissime nemo est inter vos, Rmi Patres, qui hoc negare possit, aut in dubium revocare. Legatis, si velitis, SSmi Domini Nostri propemodum infinitas encyclicas litteras, et certe videbitis quod id, quod Deputatio de SSmo Domino hic dicit, omnino veritate nitatur. Quod autem verum historice est, illud negari nequit : atque ideo vobis propono, ut hanc mutationem non accipiatis.

Alia mutatio inducitur, nempe ut dicatur pro eo „Nobiscum sedentibus et iudicantibus", ut adhuc addatur *et definientibus*. Deputatio hanc additionem non potest sua ex parte vobis, Rmi Patres, suadere : dicam quare. Iudicare, definire : iudicare certe latius patet, quam definire : hic nos non tantum definimus, sed iudicamus. Quomodo iudicamus ? Quid hoc significat „Nobiscum sedentibus et iudicantibus," ? Ad quid hic Deputatio respexit ? ad verba ipsius Christi Domini dicentis (1) : *Cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel* : huc respexit Deputatio cum scripsit „Nobiscum sedentibus, Nobiscum iudicantibus". Sicut cum Filio Dei sedebunt apostoli et iudicabunt, ita hic nos sedemus et iudicamus cum Ecclesiae capite, cum Romano Pontifice, cui hoc loco aliud ius non attribuitur, nisi ius sessionis nobiscum, ius iudicii nobiscum.

Ipse SSmus Dominus Noster, recordemini, Rmi Patres, in sua prima allocutione quam ad nos habuit, hoc dicit : haec sunt ipsius verba : „ Vos autem nunc, Venerabiles Fratres, in nomine Christi congregati adestis ut Nobiscum testimonium perhibeatis Verbo Dei et testimonium Iesu Christi, viamque Dei in veritate omnes homines Nobiscum doceatis, et de oppositionibus falsi nominis scientiae Nobiscum Spiritu Sancto duce iudicetis". Et provocat ad Actus apostolorum cap. XV, et quidem provocat ad verba s. Iacobi apostoli, qui in concilio Hierosolymitano dixit : *Ego autem iudico non inquietari eos, qui ex gentibus convertuntur ad Deum* : ergo verbum *iudico* sumitur hic in vero iudicii sensu. Hic nos non consiliarii tantum sumus, et quidem etiam ex voluntate Summi Pontificis, sed veri iudices : hic verum actum iudicii exercemus. Haec

(1) Matth. 19, 28.

verba deinde adhibuit Deputatio etiam propterea quod respexit ad Cardinalis Bellarmini de hac re de conciliis opus, qui expresse dicit, concilium oecumenicum episcoporum non esse consensum [*l.* consessum] tantum consiliariorum, sed esse consensum [*l.* consessum] verorum iudicum. Ergo ex his causis, sed etiam propterea, Rmi Patres, quod illi, qui ad finem Concilii supervicturi ex nobis sunt, subscribent actis Concilii : *Ego definiens subscripsi* ; propterea Deputatio existimavit ut propositio maneat sicuti est, tanquam episcoporum iuri absolute nihil detrahens „Nobiscum sedentibus et iudicantibus". (*Bene.*)

Tertia facta est etiam propositio, illa nempe a fine „adversis erroribus, potestate Nobis ab omnipotente Deo tradita, proscriptis atque damnatis" ita nimirum ut ibidem diceretur : *Erroresque adversos omnibus, qui salvandos se sperent, indigitare, ut illos agnoscant agnitosque evitent.* Iam, Rmi Patres, haecne est destinatio conciliorum oecumenicorum, ut errores tantum indigitent, et indigitent illis tantum, qui volunt salvari ? Omnia concilia errores condemnaverunt ; errores, non autem errantes ; omnia concilia prae oculis habuerunt illud s. Augustini : „Interficite errores, sed diligite errantes. " Ergo Deputatio existimat etiam hancce mutationem acceptandam non esse salva meliori vestro iudicio, cui hasce propositiones Deputationis ego substerno.

Expleta relatione Archiepiscopi Strigoniensis, Emus primus Praeses invitavit Patres ad suffragia ferenda his verbis :

„Rmi Patres, procedamus nunc ad actum suffragia ferendi de residuis emendationibus circa prooemium huius schematis propositis ; cui praemittere visum est opportunum nonnulla, quae pertinent ad rectum ordinem in ipso actu tenendum. Haec autem R. D. Subsecretarius ex ambone recitabit".

Id exsequens Subsecretarius, haec ex ambone perlegit :

„Rmi Patres, ut actus suffragia ferendi bene procedat, haec observanda erunt. Praescribit articulus XIII. Decreti diei 20. Februarii huius anni hac de re, quod sequitur : „Suffragia tum super emendationibus, tum super singularum partium textu ita a Patribus Concilii ferentur, ut Praesides distinctis vicibus ad surgendum invitent primum eos qui emendationi vel textui assentiuntur, deinde eos qui contradicunt". Meminerint itaque rmi Patres, quod de quavis emendatione actus suffragia ferendi fiet distinctis seu duabus vicibus, ita ut actus surgendi exprimat tam assensum quam dissensum ; nempe qui prima vice surgunt, approbant emendationem propositam, de qua tunc agitur, sedentes vero eamdem reiiciunt ; dum autem secunda vice de eadem propositione Patres interrogantur, tunc ii qui surgunt emendationem propositam reiicunt, sedentes autem eam approbant. Caeterum quo melius et securius ea res peragatur, omnino necessarium est, ut singuli Patres, quamdiu actus suffragia ferendi durat, locum sibi assignatum in aula Concilii non mutent, ac insuper, ut qui assensum suum surgendo manifestant, tamdiu stantes maneant, donec numeratio stantium in qualibet aulae parte perficiatur".

Cum haec legerentur, Rmus D. Episcopus Weelingensis, cuius erant emendationes de quibus sermo, eas revocavit, Praesides rogans ut Patrum suffragia non exquirerentur. Hinc Subsecretarius immediate post citata verba haec addidit :

"Cum tres emendationes, de quibus suffragia exquiri debuissent, ab auctore hoc ipso *momento* revocatae fuerint, nihil amplius superest de quo suffragia ferenda sint circa emendationes prooemii".

Quo peracto Emus primus Praeses dixit :

„Rmi Patres, de integro textu prooemii suffragia exquirentur, quum primum a Deputatione pro rebus ad fidem pertinentibus denuo revisum et adaptatum fuerit".

DOCUMENT XI

Amendements proposés par les Pères pour le chapitre I. Le chapitre I fut discuté à la 32e et à la 33e Congrégation, les 23 et 24 mars. Les amendements proposés furent imprimés et distribués aux Pères du Concile à la 34e Congrégation, le 26 mars.

EMENDATIONES SCHEMATIS DE FIDE CATHOLICA
a Reverendissimis Patribus propositae.

EMENDATIONES PRIMI CAPITIS

§ 1.

1. Proponitur, ut initio capitis primi simpliciter dicatur: „Sancta Catholica Ecclesia credit et confitetur, unum esse" etc.

2. Proponitur, ut in capite primo verba „Romana Catholica Ecclesia" transferantur, ita ut legatur „Catholica atque Romana Ecclesia". Sin autem non placuerit Patribus, ut saltem comma interponatur inter verba *Romana* et *Catholica*.

2. Quamvis nemo sit, nisi teste regio Psalte insipiens et vecors fuerit, qui cum Ecclesia catholica non credat et confiteatur, unum esse Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium ; invisibilia enim ipsius, iuxta Apostolum, a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur : tamen, quia sicut olim gentes gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et serpentium commutaverunt, sic nostris diebus quidam scientiarum magistri systemata condiderunt, veram fidei doctrinam de Dei substantia pervertentia ; idcirco fidem catholicam in Deum praeter reliquas infinitas eius perfectiones his insuper verbis exponimus : quod Deus sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia, ab hoc mundo vere et essentialiter distinctus, in se et per se beatissimus et incomparabili sua maiestate omnia, quae praeter ipsum existunt, aut concipi possunt, entia praecellens.

Quapropter detestamur atque damnamus quaevis huic a nobis expositae fidei quovis modo adversantia ingenii humani commenta, in quibus etsi Dei existentia expresse non negatur, substantia tamen Dei et eius ad res creatas relatio ita depravatur, ut vel Deus confundatur cum universo rerum finitarum ordine, vel praeter materiam eiusque transformationes et evolutiones nihil realiter existere statuatur.

4. P. 8. lin. 9. verba „omnique perfectione infinitum" censetur, non recto ordine esse collocata ; sed potius in superioribus lineis collocanda ad magis generalem Dei notionem expoliendam ; ideoque censetur, in 4. linea ita dicendum : „Unum esse Deum verum et vivum, *natura sua*

perfectissimum et infinitum" et non „*omni perfectione infinitum*" ad vitandas cavillationes pantheistarum, ac si Deus, per accumulationem omnis et cujuslibet perfectionis esset aut fieret *infinitus.*

Cum enumerantur perfectiones Dei, desideraretur, ut servaretur ordo. Itaque, ante „Creatorem" praeponeretur: „*aeternum, immensum, intellectu ac voluntate cum libertate sine mutationis umbra, semper sui iuris, integerrima et sanctissima, sapientissimum, bonum, et omnipotentem, Creatorem Coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium, omnisque perfectionis creaturarum causam, atque indeficiens exemplar; qui cum sit*" etc., prout in Schemate.

5. Initium capitis primi ita immutandum proponitur:

„Sancta Romana Catholica Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, aeternum, immensum, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, omnipotentem creatorem coeli et terrae, providissimum, qui cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia, praedicandus est ab hoc mundo re et essentia distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus."

6. Ante alia consentitur iis, qui iam dixerunt, ordinem in enumerandis qualitatibus divinis esse immutandum, ita ut primo absolutae ac dein relativae ponantur; dein censetur, verba „Creatorem etc." posse omitti in prima paragrapho, quia de Creatione iam necessaria in paragrapho secunda dicuntur.

7. P. 8. lin. 4. post „Creatorem" addendum „ac Dominum".

8. In prima paragrapho deleatur vocabulum *providissimum*, et addatur post secundam:

„Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (Sap. 8, 1). Nuda siquidem et aperta sunt oculis eius omnia, non solum quae facta, sed etiam quae futura sunt, sive necessaria sive libera creatarum rerum efficientia facienda.

9. Verba „aeternum, immensum" (lin. 5. et 6. Cap. I. delenda;

10. Aut et caeterae divinae qualitates enumerandae, praesertim illae, quae ad *personalem* Dei existentiam pertinent, ex. gr. omniscientia, sapientia, sanctitas.

11. Pag. 8. lin. 6. post „immensum" addatur „incomprehensibilem".

12. Post „infinitum" addatur: „scientem omnia tum praeterita tum futura, tum necessaria tum contingentia."

13*a*. Pag. 8. lin. 10. expungatur vocabulum *singularis*, quod est omnino inutile.

13*b*. Pag. 8. lin. 8. deleatur vocabulum „singularis".

14*a*. Ibid. lin. 10. ad vocem „substantia" addendum „spiritualis".

14*b*. Pag. 8. lin. 9. post „singularis, simplex omnino" addatur "spiritualis".

15. Lin. 12. vocem „praedicandus" mutandam in aliam magis auctoritativam et conciliarem, nempe „*credendus est vera et firma fide, ad salutem aeternam prorsus et absolute omnibus hominibus necessaria*".

16*a*. In verbis „hoc mundo" omittatur „hoc".

16*b*. Ibid. pro „ab hoc mundo" ponendum „a mundo".

17. Voces „re et essentia" licet forte perfectiorem sapiant latinitatem, ad maiorem tamen claritatem desideraretur, ut substituerentur per has alias: ab hoc mundo, qui ab ipso factus est.

18*a*. Lin. 13. expungatur vocabulum *re* et dicatur *praedicandus est ab hoc mundo essentia distinctus.*

Nam in Deo essentia et res unum idemque sunt.

18*b*. Pag. 8. lin. 10. dicatur „praedicandus est ab hoc mundo essentia distinctus".

19. Natura infinite distinctus.

20. Pro „ex se beatissimus" dicatur „per se beatissimus".

21. Et ante ullius creaturae existentiam beatissimus, et supra omnia, *etc. ut in Schemate.*

§ 2.

22. Quoad secundam partem capitis primi, quae incipit, lin. 19. „Hic solus verus Deus, etc." cum nihil aliud sit quam repetitio rhetorica paragraphi primae, ut videre est, conferendo verba illius, nempe „non ad augendam suam beatitudinem, nec ad adquirendam", cum sequentibus illius, sciljcet: „Deum esse in se et ex se beatissimum", et quia id ipsum demonstrant verba sequentia ex Concilio Lateranensi IV. deprompta: „Deum esse Creatorem Coeli et terrae, a mundo sua essentia distinctum;" et praeterea, quia animadvertitur, in hoc primo capite omissas fuisse duas veritates Fidei catholicae, nempe de conservatione et concursu Dei cum suis creaturis, ex quarum corruptione oriuntur evolutiones entis primi, sive absoluti Pantheistarum, et progressus indefiniti in universo; ne repetitio appareat, et ut vacua impleantur; sequens proponitur forma paragraphi, ex Sancto Gregorio Magno, et ex Sanctis Augustino et Thoma Aquinate fere ad verbum deprompta:

„Credimus vero et profitemur, infinitum esse perfectionis discrimen inter essentiam et naturam creaturarum et essentiam et naturam Dei, qui solus vivificat omnia, *et vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt* (Rom. 4, 17), et cuius nomen est: *Ego sum, qui sum* (Exod. 3, 14). Nam vere credimus, Deum solum dici *Esse*; quia licet aliae res creatae etiam sint, *non tamen principaliter sunt: quia in semetipsis minime* subsistunt; et nisi Omnipotenti Unius Dei gubernantis manu tenerentur, esse nequaquam possent (S. Gregor. M. lib. 16. Moral. cap. 16).

Credimus quoque, et profitemur, Deum requievisse *die septimo ab universo opere, quod patrarat* (Gen. 2, 1); sic tamen ut simul quoque credamus, usque nunc operari Deum; nam si, conditis ab eo rebus, operatio eius subtrahatur, omnes interibunt et deficient. Nec etiam saecula in suos cursus explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret (S. Aug. De Genes. ad litter. Lib. 5. c. 20). Creaturae namque omnes, etiam rationales et liberae, tam in esse, quam in operando dependent ab omnipotentia Dei, cuius operatione et concursu indigent; et a quo omnes earumdem actiones essentialiter ac immediate dependent. Verum, licet Deus sit, qui virtute sua influit in omnes effectus creaturarum; tamen divina influentia per causam proximam determinatur, et specificatur (S. Thom. quaest. 1. de Potent. nat. art. 4. ad 3, et lib. 3. cont. Gent. cap. 66). Atque hoc modo Deus bonus, sapiens et omnipotens *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sapient. 8. v. 1).

23. 2. paragraphus Cap. 1. forsan sic melius exprimeretur „Hic solus verus Deus sua omnipotenti virtute, non ad beatitudinem suam augendam, vel ad perfectionem acquirendam, sed ut immensae bonitatis suae ineffabiles divitias liberali sua munificentia effunderet per bona creaturis impertita, liberrimo suo consilio, *etc.*"

24. Ibidem § 2. lin. 21. addatur „et communicandam".

25. In § 2. lineis 5. et 6. verba illa „per bona, quae creaturis impertitur" delenda proponuntur.

26. Ibid. lin. 23. verbis „liberrimo consilio, etc." substituendum proponitur „nulla necessitate, (vel) nulla interveniente necessitate, sed secundum propositum voluntatis suae".

27. Uti conclusio huius capitis sequens additio proponitur: „Quare dum non modo impiam, verum etiam rectae rationi prorsus repugnantem declaramus eorum doctrinam, qui vel Dei existentiam omnino inficiantur, vel Deum cum ipsa rerum universitate qualicumque ratione confundunt aut consociant, vel notionem pervertunt verae ac prorsus liberae creationis rerum omnium a Deo aeterno in tempore perfectae: omnes quotquot animas suas ad aeternam perniciem impellere nolunt in incensissimae caritatis visceribus monemus atque hortamur, ne se suosque sinant exitialibus his opinionum monstris seduci, omnique etiam studio caveant a larvatis illis philosophicis, uti appellantur, systematibus, quibus tam infesti errores ullatenus insinuantur".

CANONES.

28. Postulatur, ut quatuor canones de Deo omnium Creatore supprimantur, quia expositio veritatum, quae in Capite continentur, videtur sufficiens esse.

29. Quoad canones. Maxime arrideret, si veteri forma anathematismorum relicta *errores*, non *personae* damnarentur; ideo haec forma Canonum ad Cap. I. pertinentium proponitur.

„Reiicimus et damnamus eorum errores, qui".

30. I. canon non videtur necessarius, ideoque expungendus.

31. In numero 1. post „Creatorem" addendum „ac Dominum".

32*a*. Pag. 21. expungatur canon secundus tamquam inutilis, cum contineatur in primo, et Concilii oecumenici dignitati minus conveniens.

32*b*. Canon 2. Obliterandus videtur, quia qui nihil praeter materiam existens se credere profitetur, Deum aperte negat, nec nomine quidem admittit. Ast anathematis inflictio est maxima spiritualis poena, qua quis a communione cum Deo declaratur abscissus, sed ad ipsius rei resipiscentiam: ergo prorsus inutilis est huiusmodi poena, ideoque nec infligenda ei, qui expresse declarat, se nullum prorsus Deum existentem admittere. Primus autem canon subsistere posse conceditur, in quantum ad Deum, non uti existentem, sed uti creatorem, refertur.

33. De canone I. nihil animadvertitur.

Canon II. melius modo positivo ita exprimi posset:

„Si quis materiam causam substantialem omnium rerum vel absolutam esse, dixerit; a. s."

34. In numero 2 pro „esse affirmare non erubuerit" ponendum „esse affirmaverit".

35. Pag. 21. In canone 3. expungatur vocabulum *essentiam*, et dicatur solum, *si quis dixerit, unam esse Dei et rerum omnium substantiam; anathema sit.*

In Deo enim essentia et substanta sunt unum et idem.

36. Anathematismus vero ille in nota 1. a nonnullis Patribus propositus (pag. 21) superfluus existimatur.

37. E converso inter canones assumendus proponitur ille, qui in nota pag. 21, subiungitur, et pantheismum damnat pro suis diversis speciebus, quia etsi pantheismus omnino damnetur canone tertio; attamen propter magnam diffusionem pantheisticorum figmentorum hac nostra aetate, opportunius esse videtur, si in omnes suas species distinctius pantheismus enudetur, atque repellatur addito etiam canone illo, qui memorata adnotatione proponitur.

38. Ad can. III. desideratur, ut tres pantheismi species ea ratione, quae in annotatione sub textu invenitur, distincte reprobentur uno canone.

39. Inter n. 3. et 4. ponatur canon propositus; sed linea 25. verba *omnes aut certe* expungantur : et canon ita exponatur :

Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse.

40. Si admittatur canon tertius, ut est in nota, in secunda eius parte dicatur „divinam essentiam seu substantiam".

41. Et lineis postremis *aut denique Deum* etc. convertantur in haec alia, *aut denique Deum esse ens in se indeterminatum, quod sese nunc hoc nunc illo modo determinando, constituit rerum universitatem in genera, species et individua* ; anathema sit.

42. Membrum tertium Canonis in nota relati pag. 21. ita reformatum proponitur „aut denique ens universale indeterminatum, quale menti humanae affulget, esse Deum, qui se determinando constituat rerum genera, species, individua ; anathema sit.

43. Canonem IV. brevius et concinnius concipi posse censetur ita : Si quis Deum omnia ex nihilo aut summa libertate aut ad gloriam suam, ut finem primarium et ultimum, creasse negaverit ; a. s.

44. In numero 4 post „quas continet" addendum „et spirituales et materiales".

45. Pars Canonis huic parti Cap. 1. respondens, scilicet „si quis mundum ad Dei Gloriam conditum esse negaverit : anathema sit" eradatur.

46. Proponitur, ut in Canone IV. p. 22. lin. 7. post verba „ad Dei Gloriam" inserantur haec verba : „ut ad creationis finem primarium seu ultimum".

47. Pag. 22. verba „Sanctissimis nominibus Trinitatis etc." convertantur in sequentia :

Sanctissimis Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis, Resurrectionis, aliisque catholicae religionis Mysteriorum nominibus abutuntur.

DOCUMENT XII

Rapports et votes sur les amendements du chapitre I.

Mgr Gasser, évêque de Brixen, présenta au nom de la Députation de la Foi, des rapports sur les amendements du premier paragraphe, du second paragraphe et des canons, à la 36e congrégation, le 29 mars. Il présenta un rapport complémentaire sur le second amendement, à la 37e congrégation, le 30 mars.

RELATIO

DE EMENDATIONIBUS CAPITIS PRIMI CONSTITUTIONIS DOGMATICAE DE FIDE CATHOLICA.

1. *Rapport et vote sur les amendements du premier paragraphe* (29 *mars*).

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Eminentissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Cum pro dolor ! membrum sim Deputationis de fide, officium mihi,

licet vires meae tanto oneri ferendo prorsus impares sint, impositum est conferendi emendationes a rmis Patribus propositas cum textu schematis reformati, et nomine Deputationis vobis referendi quid ista de his emendationibus sentiat. Indulgete mihi, Rmi Patres, si in meo munere fungendo sermone simplicissimo et prorsus incompto utar: nam relatorem ago, et non oratorem. Indulgete mihi porro, si nimium quandoque laudatorem schematis reformati, prout iacet, agere vobis videar. Liceat mihi hoc liberrime facere: nam non est ex horto flosculus ille meo. In hoc verum est verbum: alii laboraverunt, et ego in labores eorum intravi. Iam ad rem.

Suffragia iam danda sunt de prima parte capitis primi, quod agit de Deo rerum omnium creatore, et de secunda eiusdem capitis parte, et de canonibus huic capiti adnexis. Cum emendationes haud paucae propositae fuerint ad triplicem hanc partem; etiam relatio mea debet esse triplex. Ergo deveniamus ad primam paragraphum capitis primi, quae agit de Deo uno, vivo et vero.

Ut iam dixi, etiam de hac parte paragraphi primae plures emendationes sunt propositae. Forsitan, Rmi Patres, textum, prouti iacet, benigniori animo suscipietis, si texturam huius paragraphi vobis ante oculos ponam. Ecce series sententiarum. Paragraphus prima incipit solemni confessione fidei in Deum, ubi simul adduntur ista nomina Dei, quibus sacra Scriptura saepissime utitur, cum Deum verum designat, oppositum diis falsis gentium. Proinde solemnis haec confessio „sancta romana catholica Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem coeli et terrae, omnipotentem, providentissimum“: virgula seu semicomma hic fuit omissum. Post hanc solemnem professionem fidei pergit schema reformatum dicendo quid sit Deus. Omnis res, ut nostis, definitur duplici ratione, et quidem dicendo, quid sit in se et quomodo distinguatur ab aliis. Eamdem hanc methodum secutum est etiam schema reformatum; et proinde in sequentibus primo agitur quid sit Deus in se, et ponuntur omnia illa attributa divina, quae dicuntur a theologis constitutiva essentiae divinae. Sed ponuntur etiam haec sola et non alia: et proinde dicitur „aeternum, immensum, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum“. Haec enim attribua divina sunt illa, quibus essentia divina nostro concipiendi modo constituitur.

In secunda parte huius paragraphi dicitur de distinctione Dei ab universitate rerum et quidem duplici modo, dicendo hanc distinctionem primo esse essentialem et secundo infinitam. Ut pateat differentiam Deum inter ac mundum esse essentialem, dicitur quod essentia Dei est una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia: tali enim ratione essentia divina ab rerum universitate distinguitur essentialiter. Deinde pergit schema reformatum dicendo, differentiam inter Deum et mundum esse non solummodo essentialem, sed infinitam, et quidem ex eo quia Deus est ex se et per se perfectissimus et beatissimus, et creatura nulla ratione indigens; et deinde quia reapse est ineffabiliter excelsus super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt.

Haec, Patres Rmi, est series sententiarum: et quidem fateor texturam huius paragraphi esse talem, ut nec verbulum abundet, nec verbulum desit. Cum iam de ipso schematis reformati textu ea protulerim, quae mihi necessaria videbantur; veniamus ad emendationes huius primae paragraphi.

Emendatio 1ª. Haeremus, Rmi Patres, in ipso portu, ne possimus

vela dare ventis et petere in altum. Unus e rmis et veneratissimis Patribus vult, ut ab initio huius paragraphi omittatur „romana Ecclesia" et dicatur solummodo: *sancta catholica Ecclesia*. Rmus auctor huius schematis hanc emendationem proposuit ea ex causa, quia alias sub „Ecclesia romana catholica" intelligi posset, per sinistram utique interpretationem, ecclesia, quae est in alma Urbe, ecclesia matrix et princeps omnium ecclesiarum. Deputatio de fide huic emendationi non accessit. Nam in verbis ipsis certe nihil invenitur, quod hanc sinistram interpretationem admitteret. Verisssima essent quae rmus auctor huius emendationis protulit, si iam antea de Ecclesia catholica simpliciter sermo fuisset, et si deinde post maius vel brevius intervallum diceretur et sermo institueretur de sancta romana catholica Ecclesia. Sed quum hic simpliciter incipiatur a sancta romana catholica Ecclesia, talis sinistra interpretatio saltem per verba non iustificatur.

Emendatio 2ª. Alius rmorum Patrum proposuit ut verba „romana catholica Ecclesia" transferantur, ita ut legatur: *catholica atque romana Ecclesia*; vel si hoc sacrae Synodo non placeret, ut saltem inter vocem *romana* et *catholica* virgula poneretur. Quod primam emendationem attinet, etiam hanc Deputatio de fide non approbavit: nam sinistra illa interpretatio, de qua prolocutus est rmus auctor huius emendationis, tunc locum habere videretur, si diceremus *sancta romano-catholica Ecclesia*. Nam haec vox *romano-catholica* innuere videretur speciem quamdam catholicae Ecclesiae; ita ut *romano-catholica Ecclesia* opponatur ecclesiae forsan anglo-catholicae vel alii. Sed verba, prouti iacent, iterum sensum hunc sinistrum non admittunt; et quod ipsam emendationem attinet, certe dici vix posset; *catholica atque romana Ecclesia*: quia taliter catholica et romana Ecclesia tamquam partes Ecclesiae considerari possent, quod utique est falsissimum. Sed nihil obstat quod ad omnem sinistram interpretationem amovendam inter vocem romana et catholica ponatur virgula; et proinde textus sonet: *sancta romana, catholica Ecclesia*.

Venimus iam ad emendationem tertiam, Emendatio 3ª concernit totam paragraphum primam, et a verbis schematis reformati tantum recedit, ut emendatio ista aut integra sit accipienda, aut integra reiicienda: et si haec emendatio a s. Synodo seu generali Congregatione acceptaretur, deinde omnes reliquae emendationes propositae ad primam paragraphum huius capitis, imo etiam ipse textus schematis reformati prorsus evanescerent et interciderent, et nil amplius suffragia hac de re essent petenda. Sed Deputatio de fide hanc tertiam emendationem admittendam esse non censet, et quidem ex eo: ut enim omnia vera, imo verissima sint, quae in hac emendatione proferuntur, tamen non tam presse sunt opposita erroribus nostri temporis, praecipue pantheismo. Et cum Concilium utique id intendat proponendo doctrinam catholicam, ut obluctetur erroribus temporis; Deputatio de fide eo debebat devenire, ut hanc emendationem reprobaret. Auctor huius emendationis in fine etiam addit detestationem et damnationem verbis conceptam contra atheismum, pantheismum, materialismum, etc. Sed non patet utrum haec damnatio sit apponenda statim post primam paragraphum, aut post finem capitis primi: puto quod auctor huius schematis voluerit apponere talem detestationem post finem capitis primi, et proinde convenire cum alio rmo Patre, qui similem emendationem proposuit de qua serius.

Emendatio 4ª concernit totam primam partem huius paragraphi primae, scilicet ubi agitur de Deo in se post confessionem solemnne fidei

in Deum. Haec emendatio iterum talis est, ut omnem omnino et non solummodo, ut video, primam partem, sed omnem paragraphum primam concernat, ita quidem ut si haec emendatio acceptaretur, iuxta hanc emendationem prima tota paragraphus esset componenda. Sed Deputatio de fide credidit hanc emendationem non posse admitti : continet enim enumerationem vel maxime attributorum divinorum tum absolutorum tum etiam relativorum, seu tum immanentium tum etiam transitivorum. Sed Deputationi non ea mens fuit enumerare attributa divina, sed definire essentiam divinam : proinde solummodo assumere in textum sola illa attributa, quae sunt constitutiva essentiae divinae.

Emendatio 5ª, saltem in prima ipsius parte usque ad vocem *providissimum* (pag. 6 lin. 4), continet enumerationem attributorum divinorum, et quidem ita factam, ut omnia ista attributa iusto ordine sint disposita. Sed iam dixi, non agitur iuxta mentem Deputationis hac in parte de enumeratione omnium attributorum divinorum, sed solummodo de iis attributis, quae nostro concipiendi modo constituunt essentiam divinam. Secunda pars huius emendationis, incipiens a verbis : *qui cum sit una*, prorsus convenit cum textu schematis reformati : proinde seorsum suffragia de hac secunda parte emendationis quintae non sunt roganda.

Emendatio 6ª. Auctor huius emendationis censuit vocem illam *creatorem* lin. 4 § 1 „creatorem coeli et terrae" vocem illam posse omitti tanquam supervacaneam. Sed non possum accedere etiam nomine Deputationis huic opinioni, Rmi Patres : nam nomen *creatoris* pertinet, iuxta morem loquendi sacrae Scripturae de Deo, ad nomina frequentissima Dei : et proinde cum ab initio huius paragraphi sit solemnis confessio fidei in Deum, additis nominibus divinis, quibus sacra Scriptura saepissime utitur, etiam nomen *creatoris* non poterit deleri. Alia etiam accedit causa : quia per hoc nomen *creatoris* Deus etiam vel maxime distinguitur a rebus creatis.

Emendatio 7ª. Unus rmorum Patrum putabat ad vocem *creatorem* addendum esse *Dominum*, scilicet dicendo, unum esse Deum verum et vivum *creatorem et Dominum coeli et terrae*. Haec emendatio iure merito potest admitti.

Emendatio 8ª. In ista emendatione agitur de verbo „providissimum" in lin. 6 § 1. Auctor huius emendationis non solummodo fusius explicat attributum *providissimum*; sed etiam vult ac desiderat, ut apponatur tertia quaedam paragraphus ad primum caput, quae agere debeat de providentia et de praescientia Dei : et Deputatio hanc emendationem admittendam esse censuit, et quidem duplici ex ratione. Primo quidem ex ratione formali, scilicet vox „providissimum", prouti habetur in schemate reformato, postmodum demum fuit introducta : et ingenue fatear, turbat aliquantulum seriem sententiarum ; proinde longe melius esset hic omittere verbum seu vocem „providissimum", et deinde instar tertiae partis seu tertiae paragraphi apponere istam emendationem de providentia et praescientia Dei. Deputatio hanc emendationem ea etiam ex causa admittendam esse censuit, quia reapse multis in locis videtur dubitari etiam a theologis, utrum Deus reapse praesciat futura libera : proinde certe non abs re erit doctrinam certissimam, imo doctrinam, quae certe est de fide, proponere, quod Deus est providissimus et praesciens futura etiam contingentia et libera. Solummodo Deputatio de fide offendebatur verbis ultimis huius emendationis, quae erant paululum duriuscula : et proinde conventione facta cum auctore huius emendationis, haec emendatio sequenti tenore acceptanda suffragiis vestris, Rmi Patres, proponitur, scilicet : *Universa vero, quae condidit Deus,*

providentia sua tuetur atque gubernat attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (1) : *nuda siquidem et aperta sunt oculis eius omnia, etiam ea quae libera creaturarum actione futura sunt.* De reliquis omnibus in hac denuo emendata propositione relicta sunt, quae dubium nullum faciunt, scilicet, quod Deus prospiciat praeterita et futura etiam necessaria et contingentia. Omnia ista saltem indirecte et implicite in verbis : *etiam ea quae libera etc..* continentur.

Emendatio 9ª. Auctor huius emendationis rmus vult, ut deleantur verba „aeternum et immensum". Sed iuxta mentem Deputationis nullatenus deleri possunt, quia pertinent ad attributa constitutiva essentiae divinae.

Emendatio 10ª. In hac emendatione nullus locus est suffragiis, quia solummodo continet desiderium et non positionem verbis conceptam : ac proinde potest simpliciter deleri.

Emendatio 11ª. Auctor rmus huius emendationis post verbum „immensum" vult addi *incomprehensibilem.* Deputatio de fide hanc emendationem admittendam esse censuit, quamvis non sit omnino necessaria. Nam quod Deus sit incomprehensibilis, etiam continetur in fine huius paragraphi, cum dicitur Deum esse ineffabiliter excelsum prae omnibus, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt.

Emendatio 12ª. Rmus auctor huius emendationis postulat, ut post verbum „infinitum", lin. 8, addatur : *scientem omnia tum praeterita tum futura, tum necessaria tum contingentia.* Sed huic desiderio iam satisfactum esset, si a Congregatione generali acceptaretur emendatio octava, de qua nuper dixi.

Pervenimus iam ad partem secundam primae paragraphi, quae pars, ut nostis, Rmi Patres, edicit quomodo Deus distinguatur a rerum universitate, et quidem primo quod haec distinctio sit essentialis. Ad hanc partem duo, Rmi Patres, postularunt emendatione 13ª sub *a* et *b* quod tollatur verbum „singularis" illi propositioni „qui cum sit una, singularis, simplex omnino substantia". Sed nomine Deputationis debeo intimare vobis, Rmi Patres, quod haec emendatio nullatenus sit accipienda. Nam Deus seu divina substantia potest et debet dici singularis. Verum quidem est quod Deus non comprehendatur sub specie seu sub ullo genere, sed quod sit supra omnem speciem et omne genus : imo ut Patres loqui solebant : Deus est supra omnem numerum. Sed nihilominus est singularis, et de essentia divina potest ac debet praedicari quod sit singularis, et quidem loquendo, ut theologi aiunt, per modum vel viam eminentiae est eminenter singularis. Optime hanc rem definit venerabilis Petrus abbas Cluniacensis dicens : Essentia divina singularis est, quia sui participem non patitur : et quia essentia divina ita singularis est ut participem non patiatur, essentia divina est non multiplicabilis, proinde singularis.

Devenimus ad emendationem 14ªᵐ sub *a* et *b.* Duo rmi Patres postularunt, ut addatur post verbum „substantia" *spiritualis*, ita ut dicendum esset „qui cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia *spiritualis*" etc. Haec emendatio si placet, potest admitti quamvis non sit omnino necessaria, cum dicatur Deus substantia intellectu ac voluntate infinita, ideoque simul enuntietur quod sit substantia spiritualis.

Emendatio 15ª pag. 8 lin. 11. Unus rmorum, et ut ingenue fatear, mihi amantissimus, Patrum proposuit ut non nude dicatur „praedican-

(1) Sap. 8, 1.

dus est Deus ab hoc mundo distinctus", sed ut id formula fiat solemniori, ita quidem ut dicatur: *credendus est vera et firma fide ad salutem aeternam prorsus et absolute omnibus hominibus necessaria.* Sed nomine Deputationis huic emendationi vix possum accedere, quamvis non sim ex integro contrarius, ac quidem ea ex causa: ad salutem implicite necessarii utique sunt omnes articuli fidei, et explicite necessarii sunt articuli, qui saltem sunt de necessitate medii: et ad hos articulos necessarios de necessitate medii non solummodo pertinet fides in Deum unum et vivum, sed etiam in alios articulos religionis.

Emendatio 16ª sub *a* et *b*. Proponitur ut dicatur „praedicandus est Deus a mundo distinctus" et non ab *hoc* mundo. Et haec emendatio utique debet admitti, quia rem longe clariorem facit.

Emendatio 17ª. Rmus auctor huius emendationis proponit, ut deleantur verba „re et essentia"; sed utique, Rmi Patres, quantum sapio et quantum capio, nullimode potest hoc fieri: quia, ut iam dixi cum de serie sententiarum locutus sum, in hac ultima secunda parte huius paragraphi in parte priori describitur essentialis differentia inter Deum et mundum; proinde si de essentiali differentia inter Deum et mundum sermo est, utique dici debet saltem „essentia"; de „re" mox in sequenti emendatione dicam. Insuper idem rmus auctor vult addi ad vocem „hoc mundo" *qui ab ipso factus est.* Potest addi: sed utique cum de creatione in secunda paragrapho huius capitis sermo sit, certe necessitas nulla nobis incumbit hanc additionem admittendi. In sensu illius rmi Patris haec additio quasi erat necessaria, quia, ut serius audiemus, vult omnino deleri secundam paragraphum huius capitis: ideo utique in hac paragrapho iuxta mentem ipsius etiam de creatione dicendum esset.

Emendatio 18ª sub *a* et *b*. Duo rmi Patres postularunt, ut in propositione, ubi dicitur Deum esse praedicandum ab hoc mundo re et essentia distinctum, deleatur vox ista prima *re*. Sed nullam sufficientem causam invenio, cur vocula ista deleatur. Nam dicimus primo Deum esse realiter distinctum a mundo et proinde dicimus *re*; sed progredimur ulterius et dicimus, non solum *re* sed etiam *essentia*, et nescio cur climax illa non ponatur.

Emendatio 19ª. Haec emendatio concernit vocem substituendam vocabulis „re et essentia". Nam rmus iste Pater postulat non solum ut voces „re et essentia" deleantur, sed ut substituatur: *natura infinite distinctus.* Sed huic opinioni adversatur, quod de distinctione essentiali Dei et mundi in hac parte paragraphi sermo sit. Nam utique in Deo natura, essentia et substantia recidunt in idem; sed multo clarius utique patet Deum essentialiter distingui a mundo, si dicatur re et essentia eum esse distinctum quam si dicatur eum esse distinctum natura.

Emendatio 20ª vult quod dicatur pro „ex se beatissimus" *per se beatissimus.* Quidquid placuerit hoc ponatur.

Emendatio 21ª vult praemitti verbis „in se et ex se beatissimus" verba: *ante ullius creaturae existentiam.* Haec emendatio iuxta mentem quidem rmi proponentis erat necessaria, quia ut iam dixi, iste rmus vult, ut doctrina de creatione, quae continetur paragrapho secunda capitis primi, omnino deleatur. Sed cum de creatione in posteriori parte paragraphi sermo sit, per se patet quod Deus, cum sit beatissimus in se et per se, hoc idem est: *ante ullius creaturae existentiam.*

Hae sunt emendationes, et haec sunt quae vobis, Rmi Patres, proponenda habui nomine Deputationis, ut vobis pateat quid Deputatio de emendationibus senserit. Sed Deputatio proponit et s. Synodus disponit.

Hac prima suae relationis parte expleta, rmus Relator ex ambone descendit, siquidem emi Praesides hoc ordine procedendum censuerunt, ut absoluta prima parte sermonis a R. D. Brixinensi Episcopo relatore habiti, suffragia exquirerentur de emendationibus, quae referebantur ad primam paragraphum ; absoluta secunda parte, suffragia exquirerentur de emendationibus, quae referebantur ad secundam paragraphum ; absoluta vero tertia parte, suffragia exquirerentur de emendationibus, quae ad canones referebantur. Itaque emus Praeses haec est alloquutus :

„Rmi Patres, procedamus nunc ad actum ferendi suffragia de iis „emendationibus, quae ad hanc partem primi capitis cum suis cano-„nibus pertinent. Singulas autem emendationes, de quibus suffragia „exquirentur, R. D. Subsecretarius ante ipsum actum ferendi suffragia „ex ambone recitabit. Itaque R. D. Subsecretarius ascendat ambonem „et primam emendationem legat".

Quod ipse exequens emendationem perlegit, quae in relativo folio inscripta est § 1, n. 1.

„Proponitur ut initio capitis primi simpliciter dicatur : Sancta catho-„lica Ecclesia credit et confitetur unum esse etc".

Tum emus primus Praeses Patres in hunc modum interrogavit :

„Rmi Patres qui huic emendationi modo lectae assentiuntur, nunc „surgere et tamdiu stare debent, donec satis constet de maiori vel mi-„nori suffragiorum numero pro hac emendatione".

Et paucissimis surgentibus, primus Praeses ait :

„Evidens est, quod longe maior Patrum pars huic emendationi con-„tradicat".

Dein his verbis Patres interrogavit de suffragiis secunda vice dandis :

„Iam vero iuxta normam praescriptam necessarium est, ut de eadem „emendatione exquiratur, qui Patres eamdem reprobandam censeant. „Itaque nunc ii rmi Patres, qui huic eidem emendationi contradicunt „surgere debent, ac tamdiu stare, donec satis constet de maiori vel mi-„nori suffragiorum numero contra hanc emendationem".

Et surgentibus Patribus pene omnibus, rmus primus Praeses addidit :

„Iterum evidens est, longe maiorem Patrum partem huic emenda-„tioni contradicere. Et idcirco ex utroque experimento constat primam „hanc emendationem a Concilio fuisse reiectam".

De emendatione secunda suffragia deinceps rogata sunt. Et quoniam duplici constat parte ; prima pars, qua nimirum proponitur, ut in capite primo legatur : *catholica atque romana Ecclesia*, eadem ratione ac prima emendatio reiecta est a Patribus eadem omnino forma his interrogatis. Secunda vero pars ubi legitur : *Sin autem non placuerit Patribus, ut saltem comma interponatur inter verba* romana *et* catholica, cum suffragiis Patrum subiecta est, non eumdem consensum invenit : sed cum plures et stantes et sedentes essent, Scrutatores suffragiorum vocati sunt, ut et stantes et sedentes numerarent. Quod dum fieret, plures ex rmis Patribus Praesides rogarunt, ut quoad propositionem hanc suspenderentur suffragia, ut interim collatis consiliis obtineri consensus facilius posset. Postulationi huic Praesides annuerunt, et per Subsecretarium indixerunt suspensionem suffragiorum circa huiusmodi propositionem,

et declararunt actum ferendi suffragia in sequenti die habendum esse.

De tertia emendatione eadem methodo Patres interrogati sunt, et uno tantum excepto convenerunt in ea reiicienda. Similiter quartam et quintam fere omnes reiecerunt. Sextam omnes reiecerunt, uno tantum excepto. Septimam fere omnes approbarunt. Octavam fere omnes approbarunt, iuxta modum a relatore propositum, ut nimirum post verba Sap. 8, 1 dicatur: *Nuda siquidem et aperta sunt oculis eius omnia, etiam ea, quae libera actione creaturarum futura sunt.* Nona cunctis suffragiis reiecta est. De decima suffragia exquisita non sunt, quia simplex desiderium exhibet. Undecimam fere omnes admiserunt. Decima secunda suffragiis subiecta non est, quia in admittenda octava iam provisum fuerat. Decimam tertiam (*a* et *b*) fere omnes reiecerunt. Decimam quartam (*a* et *b*) fere omnes admiserunt. Decima quinta cunctis suffragiis reiecta est. Decimam sextam (*a* et *b*) fere omnes probarunt. Decima septima cunctis suffragiis reiecta est. Decimam octavam (*a* et *b*) fere omnes reiecerunt. Decima nona cunctis suffragiis reiecta est. Vicesimam longe maior Patrum pars reiecit. Vicesimam primam fere omnes reiecerunt.

Tum rmus Episcopus Brixinensis iterum ad ambonem vocatus est, ut de secunda paragapho dicti capitis et de propositis emendationibus relationem faceret.

II. Rapport et vote sur les amendements du second paragraphe (29 mars)

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Eminentissimi et Reverendissimi Patres.

Devenimus iam ad partem seu ad paragraphum secundam primi capitis. Agit de creatione et quidem sub duplici respectu: primo agit de actu creationis, et postmodum de effectu. De actu creationis habet haec verba: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam, per bona quae creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam.“

Quod ad primam partem attinet, iterum constat ex duabus partibus subordinatis, scilicet primo affertur doctrina catholica de actu creationis qualis est in se, deinde in oppositione ad errores nostri temporis. Ad priorem partem pertinent verba: „Solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam, per bona quae creaturis impertitur“; ad posteriorem partem, scilicet oppositam erroribus nostri temporis, qui ferme omnes aut ex pantheismo aut saltem ex affini ipsius systemate derivantur, apponuntur verba ultima huius primae partis scilicet „liberrimo consilio“ et „ex nihilo simul ab initio temporis“ Quoad iterum priorem partem attinet, scilicet doctrinam ipsam qualis est in se, exponitur primo motivum creationis, scilicet „bonitate“, deinde causa efficiens creationis „omnipotenti virtute“, et demum finis creationis „non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam, per bona quae creaturis impertitur“. Quod ad posteriorem partem attinet huius primi incisi, scilicet quatenus doctrina sana de creatione opponitur erroribus nostri temporis, nihil est addendum: contra hos errores enim vel maxime militant verba „ex liberrimo consilio“ et „ex nihilo“.

Quoad postea secundam partem huius paragraphi attinet, agit ut iam

dixi de effectu creationis; et effectus creationis constat in conditis creaturis, scilicet creatura spirituali et corporali, id est angelica vel mundana, et ex humana quasi communi ex spiritu et corpore constituta. Haec est, Rmi Patres, series sententiarum, utique inter se intime connexa.

Iam devenimus ad emendationes. Prima emendatio proponitur sub numero 22°, et haec immutatio spectat non solum ad formam propositam, sed ad materiam substratam ipsam : rmus enim auctor huius emendationis vult, ut de creatione in hac secunda paragrapho nil dicatur, cum desuper iam in prima paragrapho satis dictum fuerit; et loco creationis vult, ut agatur de conservatione et de concursu Dei cum suis creaturis. Deputatio huic emendationi accedere non potest. Et quidem primo ea non sunt vera et satis fundata, quae rmus auctor huius emendationis obiecit : nam in prima paragrapho reapse de creatione ipsa nil occurrit; solummodo quatenus Deus est distinctus a creaturis, utique hac in prima paragrapho commemorantur. Et insuper, quamvis omnia, quae auctor proponit, in se sint verissima et etiam pulcherrima, ut ingenue fatear; tamen Deputatio de fide credidit hanc emendationem non posse proponi Congregationi generali, quia est materia utique gravissima, quae conciliariter tractata non fuit : nam non invenitur neque in primo schemate, neque in schemate reformato, nec etiam unus rmorum Patrum de hac emendatione proposita sententiam suam in Congregatione generali protulit. Ergo reiiciendam censet hanc emendationem Deputatio de fide.

Pervenimus iam ad emendationem 23^{am} quae agit de fine creationis. Indulgete mihi, Rmi Patres, ut hac in re utique gravissima paululum immorer. Clarissimus et rmus auctor huius emendationis primo omnium bene distinxit inter finem creatoris et finem creaturae, seu, ut scholastici dicunt, inter finem operantis et finem operati. Proinde, cum ipse solummodo de fine creatoris sermonem instituerit ac desuper emendationem proposuerit, etiam ego solummodo immorabor discutiendo fini huic ex parte operantis. Alius rmus Pater utique etiam locutus est de fine operati seu de fine creaturae seu creati; sed hac de re sermo recurret in canone IV, ubi emendationem rmus iste Pater proposuit. Ergo liceat mihi saltem paucissimis verbis ea proferre, quae de fine creatoris seu de fine operantis sentiam. Dico, quae sentiam : nam Deputatio de fide quidem emendationem reiecit, sed debeo fateri quod propter angustiam temporis res non eo studio ac diligentia fuerit discussa, qualis optanda fuisset : proinde possum proponere solummodo ea quae sentio.

Si de fine creationis seu de fine creatoris potius sermo est, iuxta nostrum concipiendi modum debemus tres in Deo causas distinguere, scilicet causam exemplarem, causam moventem et causam efficientem. Causa exemplaris est essentia Dei in quantum est imitabilis ad extra : hinc creatio est quaedam imitatio Dei ad extra, quaedam manifestatio eius sempiternae virtutis et bonitatis, sicut dicit Apostolus in epistola ad Hebraeos. Hanc manifestationem Deus in creando non potest non velle, non potest non intendere; nam est actui ipsi immanens, qui se habet ex parte obiecti, ut dicunt scholastici : ideo iure infertur, manifestationem perfectionis divinae finem creationis esse ex parte creantis; sed in quantum res considerantur in causa exemplari, sunt solummodo creabiles et possibiles. Nam cum Deus sit in se et ex se infinite perfectus, imo abyssus perfectionis; haec perfectio creando non augetur et non creando non imminuitur. Ut ergo res possibiles seu creabiles reapse

creentur, recurrendum est ad causam moventem seu impellentem, ut Catechismus Romanus loquitur: haec causa movens est bonitas Dei quatenus Deus est non solummodo imitabilis sicut in causa exemplari, sed etiam summe communicativus seu, ut s. Thomas loquitur, summe diffusivus sui ipsius. Haec bonitas Dei, ut Catechismus dicit, impellit, ut ea vocaret ad esse quae non erant, et quidem non ea ex causa ut finem aliquem assequeretur, quod contradiceret summo agenti Deo; sed ut bona sua communicaret, seu ut immensae bonitatis suae, sicut in emendatione habetur, ineffabiles divitias liberali sua munificentia effunderet per bona creaturis impertita. Tertia demum causa consideranda in Deo est causa efficiens, et haec est omnipotentia Dei, seu omnipotens eius voluntas ac virtus. Iam videtis, Rmi Patres, cur Deputatio de fide hanc emendationem suam facere non potuerit, quia in hac emendatione sermo est solummodo de fine movente, non vero de fine, qui descendit ex causa exemplari. Et proinde iure merito in schemate nostro dictum est, Deum creasse non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur.

Emendatio 24ª. In hac emendatione proponitur, addi debere vocem *communicandam* post *manifestandam* in lin. 21 ; sed Deputatio hanc additionem non accepit, et quidem ex eo, quia in sequentibus „per bonaa, quae creaturis impertitur" utique idem continetur, quod auctor huius emendationis proposuit.

Emendatio 25ª. Proponitur in ista emendatione, ut verba deleantur „per bona quae creaturis impertitur". Sed haec verba debent manere, quia designant finem creationis, qui descendit ex causa movente Dei. Solummodo deberent tolli, si vicesima tertia, de qua pridem loquutus sum acceptaretur a Congregatione generali.

Emendatio 26ª. In hac emendatione proponitur, quod verbis „liberrimo concilio" substituantur: *nulla necessitate*, vel *nulla interveniente necessitate, sed secundum propositum voluntatis suae.* Distinguitur haec emendatio a schemate solummodo in eo, quod res non solum positive enuntietur, scilicet *liberrimo consilio*: sed etiam negative, scilicet *nulla necessitate.* Sed Deputatio nullam videt sufficientem causam, cur etiam negative ista verba ponantur, cum in positivis utique contineantur: et ultima verba huius emendationis: *secundum propositum voluntatis suae*, solummodo verbis differunt ab iis, quae in schemate proponuntur.

Emendatio 27ª. Rmus auctor huius emendationis proponit addendam ad finem huius capitis quamdam detestationem contra impios nostri temporis errores circa Deum et Dei opus creationis. Quoad hanc emendationem attinet, forsitan optimum erit de hac emendatione suffragia rogari tum, cum de canonibus huic capiti appositis aliquid a Congregatione generali definitum fuerit. Si enim canones ibidem non acceptarentur et quidem in forma qualiscumque fuerit, tunc utique talis detestatio horum errorum et damnatio locum habere deberet. Ergo rogo ut de hac ultima emendatione tum demum suffragia Patrum postulentur, cum ad finem pervenerimus. Tunc enim aut verba ista forsitan superflua apparebunt, aut si canones non fuerint a Congregatione generali acceptati, tunc omnino talis damnatio erit necessaria.

Expleta hac altera relationis parte, iuxta methodum ac formam superius expositam, suffragia Patrum exquisita sunt quoad emendationes propositas circa secundam paragraphum. Et emendationem vicesimam

secundam, vicesimam tertiam, vicesimam quartam, vicesimam quintam et vicesimam sextam fere omnes reiecerunt. Quoad vicesimam septimam vero suffragia suspensa sunt, ut interim de canonibus ageretur.

Post haec rmus Brixinensis iterum ambonem ascendit, et nomine Deputationis de emendationibus propositis circa canones relationem fecit, quae sequitur.

III. Rapport et vote sur les amendements des canons (29 mars)

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Pervenimus iam ad canones relatos ad hoc caput primum. Circa explicationem horum canonum nihil est afferendum, ac statim ad ipsas emendationes progredimur.

Emendatio 28ª. In hac emendatione postulatur, ut canones quatuor, qui a Deputatione pro rebus fidei proponuntur, omnes deleantur. Iam gravissima instat illa quaestio utrum tum generatim, tum etiam speciatim relate ad hoc caput canones cum anathematismis sint apponendi necne. Deputatio pro fide non quidem omnis, sed solummodo maior eiusdem pars, longe maior eiusdem pars censuit generatim canones esse omittendos; (*Pars ad vocem* omittendos *admirationem exprimunt*) dico, maior pars censuit generatim canones esse apponendos (aliquantulum sum defatigatus), esse apponendos generatim hac ex causa. Deputatio de fide non negat quod hodiedum multi offendantur eiusmodi anathematismis; sed si inquiratur causa cur offendantur, ea non quidem semper sed vel maxime haec est, quod scilicet pervulgata est ista opinio inter homines, qui censentur cultura pollentes: in rebus religionis nihil certo teneri, sed solummodo existere opiniones plus minusve probabiles; hinc vel maxime offenduntur in eo, quod Ecclesia quasdam veritates proponit et quidem sub anathemate proponit contra eos scilicet qui contrarium tenent errorem, dicens: apud Ecclesiam esse depositum divinum veritatum divinarum, et ab Ecclesia eas veritates proponi auctoritate divina seu infaillibili: inde vel maxime offenduntur. Et certe, Rmi Patres, huic perniciosissimo iudicio nullo modo nos possumus aliquid deferre (*Patres aliquot consensum manifestant*), sed potius totis viribus obluctari. Haec est ergo ratio cur generatim Deputatio de fide censuerit canones esse apponendos.

Sed dicunt aliqui, et obiiciunt: eiusmodi anathematismis feriuntur etiam homines de Ecclesia bene imo optime meriti, et etiam qui se humiliter decretis sanctae Sedis subiecerunt; et proinde inuritur eiusmodi hominibus quaedam nota iniuriae, quae iusta non est. Sed, Rmi Patres, nego, et pernegro quod contra tales homines et viros anathematismi ferantur. Omnes enim anathematismi feruntur solummodo contra eos, qui contumaciter Ecclesiae contradicunt et contumaciter errorem ab Ecclesia reiectum defendunt.

Quod vero hoc caput primum attinet, certe non parvi momenti rationes militant pro omittendis canonibus. Sed nihilominus Deputatio de fide saltem pro maiori sua parte credidit, etiam in hoc capite non esse recedendum, sed canones esse apponendos. Et quidem inducta fuit maior illa pars Deputationis de fide praecipue ea ex causa, quia eiusmodi errores aluntur et defenduntur non solummodo a baptizatis, qui proinde vi baptismatis sunt membra Ecclesiae; sed etiam non raro eiusmodi errores tenentur et defenduntur ab eiusmodi hominibus etiam sub specie veritatis: nam non pauci sunt et praecipue erant penes nos

in Germania, qui crediderunt systemata philosophorum quamvis pantheisticorum posse omnino componi cum veritate catholica. Ergo ut Ecclesia tanto malo obviam veniat, Deputatio de fide credidit, canones etiam in hoc capite esse condendos.

Venio ad emendationem 29am. In hac emendatione agitur de forma sub quo errores condemnandi essent: scilicet proponit auctor huius emendationis, quod errores, non personae damnentur, et ideo formula haec vel alia adhibeatur: *reiicimus et damnamus eorum errores, qui etc.* Rmus, clarissimus, doctissimus auctor huius emendationis etiam proposuit verba concepta canonum correspondentia suae propositioni. Hi vero canones hic omissi sunt, quia tenor canonum tunc solummodo potest statui, si de singulis canonibus a Congregatione generali quidpiam definitum fuerit. Iam quod hanc propositionem attinet, etiam hanc Deputatio de fide non potuit admittere et quidem maxime ea ex causa, quia in proposita formula introductiva, scilicet: *reiicimus et damnamus*, non additur sub quonam titulo, sub quonam charactere damnentur haereses. Nam Ecclesia, ut nostis, Rmi Patres, non solummodo debet damnare haereses; sed debet etiam reiicere et damnare errores, quantum concernunt utique doctrinam certam: et proinde quia criterium non affertur sub quo errores isti a sacra Congregatione condemnentur, Deputatio de fide etiam hanc introductivam formulam non approbandam censuit.

Venio iam ad singulos canones, et quidem ad primum canonem. In emendatione 30a dicitur: canon primus videtur non esse necessarius, adeoque expungendus. Sed Deputatio de fide accessit illi rmo oratori, qui dixit quod de Deo creatore vera possit existere haeresis, et proinde quod canon iste sit admittendus.

Emendatio 31a vult addi post „creatorem" in primo canone *ac Dominum*. Hanc utique emendationem Deputatio de fide acceptat.

Devenimus iam ad emendationem 32am sub *a* et *b*. Agitur de canone secundo, scilicet de canone contra materialismum. Et uterque rmus auctor censet hunc canonem esse omittendum, utpote agentem contra materialistas, qui reapse non solummodo fidem supernaturalem et revelatam, sed omnem omnino divinam fidem a se abiecerunt; et proinde nulla ratione iis accenseri possunt contra quos canones Ecclesia ferre solet. Sed Deputatio de fide ex ratione, quam iam exposui in discussione hac generali introductiva, censuit etiam hunc canonem posse et debere remanere.

Emendatio 33a pertinet ad secundum canonem, qui agit de materialismo. Et auctor iste rmus proponit formulam, scilicet conceptam his verbis: *Si quis materiam causam substantialem omnium rerum vel absolutam esse dixerit, anathema sit.* Etiam huic emendationi Deputatio de fide non accedit, et quidem quia iuxta opinionem Deputationis de fide haec formula est minus clara quam ea, quae est in textu schematis reformati.

Emendatio 34a vult deleri verbum „erubuerit" in fine canonis secundi. Et quidem inductus est clarissimus et rmus auctor huius emendationis ea ratione ad hanc propositionem proferendam, quod istud verbum sit rhetoricum. Sed, Rmi Patres, absit ut in decretis Concilii et vel maxime in canonibus figuris rhetoricis utamur. Haec certe mens Deputationis non fuit; sed voluit Deputatio quamdam notam iniuriae inurere iis, qui eo devenerunt erroris, ut dicant nihil esse aut existere praeter materiam eiusque evolutiones, et ipsa prima principia sanae philosophiae negent.

Emendatio 35ª pertinet ad canonem tertium, qui ponit principium quoddam generale contra pantheismum ; et auctor huius propositionis vult delendam esse vocem *essentiam* et solummodo dicendum : *Si quis dixerit, unam esse Dei et rerum omnium substantiam, anathema sit.* Deputatio de fide nullo modo huic emendationi potest accedere. Verum quidem est quod rmus orator dixerat, quod in Deo substantia et essentia sit unum idemque. Verum quoque est, in usu loquendi ecclesiastico essentiam significare idem, quod substantia. Sed non agitur, Rmi Patres, de usu loquendi ecclesiastico, sed de usu loquendi pantheistarum ; et cum triplex reapse existat pantheismus, scilicet ut paucis dicam, ne patientia vestra, hora iam protracta, abutar, alias enim tria systemata enucleare debuissem, sed credo quod sit supersedendum, cum triplex itaque sit systema pantheismi, scilicet pantheismus substantialis, essentialis, et pantheismus entis universalis, et proinde cum reapse existat quaedam forma pantheismi [essentialis], quae suo tempore multos habuit asseclas, sc. pantheismus Schellingii, hinc utique, si iam contra pantheismum dimicamus, ne appareamus, Rmi Patres, similes hominibus, qui aërem verberant, retinenda est vox substantia et essentia.

Iam in emendatione 36ª devenimus ad anathematismum tripartitum, qui apponitur in nota. Auctor huius emendationis vult, ut canon iste tripartitus omittatur, satis, dicens, provisum esse in canone tertio. E contra auctores emendationis 37ªᵉ et 38ªᵉ contrariae opinioni favent, et ipsis vel maxime arridet, quod pantheismus non solummodo quodam principio generali, seb sub ipsis formis specialibus damnetur. Negandum non est in Germania cum ipsa philosophia iam ferme evanuisse pantheismum : sunt enim philosophi aut prolapsi in ipsum materialismum, aut, nave iam conversa, tendunt, non dico pervenerunt, sed tendunt ad portum salutis. Sed, Rmi Patres, prout audio et partim etiam ex libris scio, pantheismus commigravit in alias regiones, scilicet in Galliam, Italiam et forsan etiam in Hispaniam et alias regiones, quas ignoro. Proinde cum non agatur de errore iam emortuo, Deputatio de fide censuit posse imo debere apponi canonem istum tripartitum. Quod vero attinet suffragia, hic commemoro : cum emendatio 36ª sit mere negativa, debet postponi emendationibus quae positae sunt sub num. 37 et 38, et proinde suffragia esse ferenda, utrum Patres velint generatim quod de forma pantheismi in canone aliquid dicatur, generatim aliquid dico. Et cur ? Hac ex causa, quia Deputatio de fide istum anathematismum tripartitum non prout reliquos formaliter proposuit ; sed votis et suffragiis Patrum reliquit, utrum velint recipere istum anathematismum tripartitum, necne.

Emendatio 39ª agit de anathematismo triplici, et quidem de prima, ni fallor, eiusdem parte, scilicet ubi dicitur : „Si quis dixerit res finitas omnes, aut certe spirituales e divina substantia emanasse", et proponit dicendum esse : *Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales,* (melius forsan *sive corporeas sive spirituales*) *aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, anathema sit* ; haec verba possunt manere sicuti iacent. Ergo proponit : Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, anathema sit. Hanc emendationem Deputatio de fide accipit.

Emendatio 40ª. Agit emendatio ista de parte secunda canonis tripartiti : „Si quis dixerit... divinam essentiam sui manifestatione fieri omnia etc". Iam quod istam emendationem attinet, ex eadem ratione cur iam nostra Deputatio de fide censuerat vocem *essentiam* non delendam esse in canone tertio, ex eadem ratione eadem Deputatio censet, hic

loci non esse vocem istam [*substantiam*] admittendam, cum agatur de triplici forma pantheismi : substantiali, essentiali, et entis universalis. Ergo reiicit hanc emendationem.

Emendatio 41ª. Hic, sub hoc numero et sub sequenti proponuntur utique res gravissimae, et doleo quod tempus vix supersit ad rationem enucleandam, cur Deputatio de fide neutram hanc emendationem acceptandam esse censuerit, sed omnino reiiciendam arbitrata fuerit. Et quidem ut uno verbo dicam, nam plura verba facere vix audeo, Deputatio de fide utramque hanc emendationem non admittit, tam positam sub num. 41 quam sub num. 42, et quidem ex eo, quia non quidem ad mentem Rmorum proponentium, absit hoc credere, sed nihilominus facile posset accipi in sensum sinistrum, scilicet quasi non sit differentia essentialis, sed solummodo modalis vel gradualis inter res creatas seu inter mundum et Deum ; et omnino necessarium esset, ne in hanc sententiam sinistram canones isti a quopiam accipiantur, ut saltem aliquid addatur ad cavendam talem sinistram interpretationem. Cum iam a rmis proponentibus huiusmodi cautela non fuerit apposita, Delegatio de fide non potest non reiicere tam emendationem sub num. 41 quam sub 42.

Emendatio 43ª. Auctor huius emendationis proponit canonem quartum, qui iam est formaliter propositus a Deputatione, posse brevius et concinnius concipi. Certe brevitas semper et vel maxime in canonibus est optanda : sed, Rmi Patres, non est admittenda brevitas quando claritas praecipue in canonibus aliquantulum minuatur. Scitis enim quales controversiae exoriri soleant, si canones non sint omnino clari, omnino definiti. Hinc Deputatio de fide etiam hanc emendationem debet respuere.

Emendatio 44ª omnino admitti potest, scilicet addendum esse in canone quarto *spirituales et materiales*, ubi dicitur : „Si quis non confiteatur mundum resque omnes, scilicet materiales et spirituales etc".

Emendatio 45ª. Quod ad emendationem istam attinet, vult quod eradatur omnino canon seu pars illa canonis, pars ultima scilicet canonis, quae agit de fine creati, de fine creaturae : nam utique de fine creati et non creantis sermo est, quia dicitur in canone „*aut mundum ad Dei* gloriam conditum esse negaverit", ergo agitur de fine creati sive de fine creaturae : ergo vult quod eradatur canon iste. Maior pars, imo maxima pars Deputationis hanc emendationem omnino reiiciendam putavit, et quidem ex causis quas iam attuli, ubi agebatur de fine creatoris, et quas deberem repetere multo magis hic loci, ubi agitur de fine creaturae, sive de fine creati.

Emendatio 46ª vult quod addantur seu inserantur verba : *ut ad creationis finem primarium seu ultimum* ; optima sunt ista et in se etiam omnino certa. Nam utique omnis creatura destinata est et refertur primario et ultimo ad Deum ipsum, et felicitas creaturae est subordinata huic ultimo fini ; quia solummodo potest felicitas ista acquiri tendendo ad Deum, proinde agnoscendo finem ultimum, gloriam Dei. Et insuper etiam ea ex causa est felicitas creaturae subordinatus finis creaturae, quia etiam ii, qui non sunt beatificandi sed potius damnandi, ad gloriam Dei conferunt, quamvis felicitate sua frustrentur. Ergo certa sunt omnia : sed nihilominus Deputatio de fide non potuit huic emendationi accedere, saltem maior eiusdem pars, et quidem solummodo ea ex causa, quia Deputatio de fide putavit, cum error iste sub anathemate proponatur, ergo tamquam haereticus proscribatur, sufficere dicere illi anathema esse, qui negaverit, mundum ad Dei gloriam conditum esse.

Iam demum quoad ultimam emendationem, haec emendatio debet transferri ad constitutionem sequentem. Remansit ex quadam oblivisscentia hic loci; sed supponit quod iam sit sermo in doctrina praecedenti *de mysteriis religionis, SSmae Trinitatis etc.* Ergo suffragia hodie et hic loci non sunt roganda de hac emendatione.

Haec sunt, Rmi Patres, quae nomine Deputationis vobis proponenda habui. Favete viribus meis utique exiguis (*Multae voces approbationis*).

Hac postrema relatione absoluta. emendationes circa canones propositae suffragiis Patrum subiectae sunt. Et vicesimam octavam, vicesimam nonam et tricesimam fere omnes reiecerunt. Tricesimam primam fere omnes admiserunt. Tricesimam secundam (*a* et *b*) fere omnes reiecerunt. Tricesimam tertiam omnes reiecerunt, nemine excepto. Tricesimam quartam fere omnes reiecerunt. Tricesimam quintam omnes reiecerunt, uno tantum excepto. Tricesimam sextam fere omnes reiecerunt. Tricesimam septimam et tricesimam octavam fere omnes admiserunt iuxta modum a rmo Episcopo Brixinensi in relatione explicatum. Tricesimam nonam fere omnes admiserunt. Quadragesimam fere omnes reiecerunt. Quadragesimam primam omnes reiecerunt, uno tantum vel altero excepto. Quadragesimam secundam omnes, nemine excepto, reiecerunt. Quadragesimam tertiam fere omnes reiecerunt. Quadragesimam quintam omnes, uno tantum vel altero excepto, reiecerunt. Quadragesimam sextam fere omnes reiecerunt. Quadragesimam septimam suffragiis non subiecere emi Praesides, quia non ad hoc, de quo agitur, decretum refertur; sed per errorem hic posita fuerat.

Quoad emendationem vicesimam septimam, de qua supra, notatum est ab emo primo Praeside, suffragiis non posse amplius subiici post ea, quae a Patribus circa canones admissa fuerant.

IV. *Rapport complémentaire et vote sur le second amendement* (30 mars).

APPENDIX

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Eminentissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Restant adhuc suffragia de secunda parte emendationis secundae, seu de verbis initialibus capitis primi, scilicet de quaestione utrum inter verba „romana catholica Ecclesia" sit ponenda virgula seu comma quod idem est: heri enim non convenimus hac de re. Iam re mature coram Deo perpensa, et consiliis habitis et initis cum plurimis rmis Patribus, etiam cum pluribus ex Delegatione de fide, sed non cum omnibus, quia erat impossibile, censeo virgulam istam esse delendam; proinde secundam partem huius secundae emendationis non esse approbandam. Ecce, Emi ac Rmi Patres, ratio, quae ut ego arbitror rem evincit.

Quaenam est significatio verborum „romana catholica Ecclesia" ? Significat idem ac Ecclesia romana, id est mater et magistra omnium ecclesiarum, coniuncta cum Ecclesia catholica, id est cum ea Ecclesia, quae est in toto orbe terrarum, et quidem ita coniuncta ut Ecclesia romana sit catholica, et catholica sit romana. Proinde verba ista nil aliud significant quam, ut ita dicam, nomen proprium Ecclesiae, et quidem verae Ecclesiae Christi in terris. Iam nemo nostrum inter nomen suum proprium, id est inter nomen quod ipsi inditum est in baptismo, et inter

nomen suum gentilitium virgulam inserit ; sed totum nomen proprium semper indistinctum qua unum profertur.

Ex dictis etiam patet, quod etiam illa emendatio vix locum habere potest, quam aliqui ex rmis Patribus proposuerunt, scilicet quod dicatur *Ecclesia catholica romana* ; et quidem ideo haec emendatio locum habere, ut mihi videtur, non potest, quia Ecclesia illa, quae est mater et magistra omnium ecclesiarum, in nomine proprio Ecclesiae secundum locum habere seu tenere non potest.

Sed quod attinet timorem illum, qui a pluribus rmis Patribus praecipue ex Anglia obiectus est, puto timorem istum utique non esse inanem et vanum ; sed huic timori, ut ego arbitror, optime occuritur cum in decreto de Ecclesia Christi vera error iste expresse damnetur : error iste scilicet, quod dentur plures species verae Ecclesiae, quae demum resolvantur in quamdam ecclesiam et universalem et idealem, ita quidem ut sub hac ecclesia ideali et universali omnes reliquae species tanquam aeque verae contineantur. Error iste omnino et expressis verbis damnandus erit ; et sic, ut ego arbitror, etiam timor iste optimo modo dissipabitur.

Proinde propono, ut secunda pars emendationis secundae a rmis Patribus Congregationis generalis non accipiatur : sed ut textus schematis reformati maneat prout est.

Post relationem rmi Episcopi Brixinensis suffragia exquisita sunt de secunda parte secundae emendationis quae sic se habet ; *Sin autem non placuerit Patribus, ut saltem comma interponatur inter verba* romana *et* catholica. Cum autem, duplici experimento habito, maior Patrum pars rmo relatori adhaesisset ; emus primus Praeses declaravit dictam emendationem fuisse reiectam.

DOCUMENT XIII

Amendements proposés par les Pères pour le chapitre II.

Le chapitre II fut discuté à la 33e, à la 34e et à la 35e congrégation, les 24, 26 et 28 mars. Les amendements proposés furent imprimés et distribués à la 38e congrégation, le 31 mars.

EMENDATIONES SCHEMATIS DE FIDE CATHOLICA

a Reverendissimis Patribus propositae.

EMENDATIONES SECUNDI CAPITIS

§ 1.

Prima paragraphus hoc modo reformetur :

1. „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum Creatorem, esse unicum creaturarum omnium, sine quo nulla facta est, Principium et Finem ; hominem vero creasse ad imaginem et similitudinem suam, propter singularem dignitatem et excellentiam humanae naturae supra caeteras omnes huius adspectabilis mundi creaturas visibiles ; cui idcirco dedit Principatum dominii super illas, non quidem *principaliter* in usu

earumdem physico et materiali, quo parum a bestiis, quibus non est intellectus, homo differret; sed maxime et potissimum in ordine morali, quo ille prae caeteris connectitur cum suo Creatore, ut illius Omnipotentiam, Sapientiam, Bonitatem et Providentiam in rebus omnibus agnoscat et laudet et revereatur, eique serviat et in illo tandem beatus in aeternum esse mereatur. Damnamus ergo, reiicimus et reprobamus tamquam *falsam, iniuriosam Creatori et contrariam verbo Dei* illorum doctrinam, qui ausi sunt docere, non posse hominem, naturali suae rationis lumine, citra positivam de Divinitate ei traditam doctrinam, Deum unum et verum ex creaturis certo agnoscere, illumque adorare eo Religionis cultu, qui Deum deceat.

Credimus autem, et summa animi gratitudine profitemur, superexcelsum et gratuitum immensae Bonitatis divinae beneficium, quo hominem ad imaginem suam creatum nobilitavit et evexit ad participationem et consortium ordinis supernaturalis. Cuius admirabilis ordinis causa placuit Sapientiae et Bonitati Dei alia quoque, eaque supernaturali via seipsum, et effusae Caritatis suae aeterna beneficia, humano generi etc. ut in schemate".

2. Cap. II. § 1. ita reformanda:

Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, licet lumen inhabitet inaccessibilem, eumque nullus hominum unquam viderit, sed nec videre possit, non solum facie ad faciem, quod solis in coelo beatis concessum est. sed nec simplici mentis nostrae intuitu, dum peregrinamur in corpore, naturaliter videri ac contemplari liceat: tamen per speculum et in aenigmate, naturali scilicet lumine rationis per res creatas veluti per gradus ad illum ascendendo, eius existentiam, praecipuasque illius perfectiones certo cognosci posse, cum dicat Apostolus: Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Quod cum* immensae bonitati suae et infinitae sapientiae non satis tamen fuisset, placuit ei etiam alia supernaturali via seipsum et investigabilia sapientiae suae secreta revelare, et voluntates suas non solum filiis Israel, sed toti humano generi notas facere, multifariam multisque modis olim loquendo patribus in prophetis, novissime vero nobis in Filio.

3. Eadem S. Mater Ecclesia Catholica tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine *ab homine in societate adulto e rebus creatis* cognosci posse etc.

4. Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, „*hominem rationis exercitio fruentem*" posse Deum rerum omnium principium et finem naturali *ipsius* rationis lumine e rebus creatis cognoscere: invisibilia enim etc.

5. Ut prima Capitis 2. periodus ad illam formam redigatur, quam habebat in priori *Schemate de fide*, Capite 2., dicendo nempe: „*Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet ac docet, verum Deum naturali rationis, uti nunc est, lumine, posse cognosci* etc." (vel e rebus creatis posse cognosci etc. etc.)

6. Pag. 9. lin. 11. ubi legitur, *seipsum et voluntatis suae aeterna decreta*, dici posset „seipsum atque oeconomiam, vel Religionis oeconomiam ab aeterno dispositam".

7. 1. Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, id est, argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus, certo cognosci et demonstrari posse. — Aut simpliciter: Naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse.

8. Pag. 9. lin. 5. post *creatis* addatur: „citra quamlibet de Deo traditam doctrinam.“ (Id in publ. Oratione probandum.)

9. Lin. 6. particulis *eo quod*, causalitatem importantibus, de qua hic non agitur, sufficiatur merum explicativum *enim*, et dicatur ad litteram textus S. „Invisibilia enim ipsius....“ prout in Sch. 1., et ex reverentia, verba sacra, si non typo diverso, cum virgulettis saltem exprimantur.

10. ....intellecta conspiciuntur (Rom. 1, 20): licet omnes fere nationes hominum propter originalem culpam obscuratum habentes intellectum et desideria cordis sui facientes, evanuerunt in cogitationibus suis et honorem soli Deo debitum creaturae tribuerunt. Placuit autem divinae sapientiae et bonitati alia, eaque supernaturali via ampliore manifestatione seipsam etc....

11. Pag. 9. lin. 8. post verba ex Apostoli auctoritate desumpta haec addi possent: „unde inexcusabiles sunt, „qui cognoscentes Deum non sicut Deum glorificant, nec gratias agunt.“ Deinde prosequatur: „placuisse autem eius sapientiae etc.“ ut in schemate: idque ut innuatur saltem, homines nedum rationis lumine Deum cognoscere posse, sed etiam principaliora erga Deum officia.

12. Lin. 9. l. *autem* scribatur: *at placuisse* vel *attamen*, quo fortius sentiatur periodorum oppositio.

13. Pag. 9. lin. 10. expungantur verba *et bonitati*, ne tangatur quaestio scholarum, utrum elevatio hominis ad finem supernaturalem fuerit merus effectus bonitatis Dei, an requisitum sapientiae eius.

14. Secunda periodus ita posset redigi „placuisse autem eius sapientiae et bonitati, *post hominis lapsum* alia eaque supernaturali *ac debilitatae humanae naturae accommodatiori* via, se ipsum, et voluntatis suae aeterna decreta *ampliori quidem modo* humano generi revelare, multifariam multisque modis etc.

15. In linea 12. Paragraphi primae, ubi dicitur „et voluntatis suae aeterna decreta“, post coniunctionem „et“ videtur addendum „*quaedam*“, et ita legendum foret „et *quaedam* voluntatis suae aeterna decreta“.

Ratio est, quia quamvis omnis revelatio contineatur, ut postea dicitur, in verbo Dei scripto et tradito; non ideo tamen Deus omnia sua decreta revelavit.

16. Lin. 13. post *revelare* addatur: *dicente eodem Apostolo*; et inter virgulettas fideliter textus S...., prout in 1 Sch., post *olim* addendo *Deus*, mutando *loquendo* in *loquens*, eliminando *vero* ac citando etiam v. 2.

§ 2.

17. Cap. II. pag. 9. lin. 10. Huic proinde divinae revelationi universum genus hominum debitor est, ut non solum Dei existentiam ac eius attributa, animaeque nostrae spiritualitatem et immortalitatem primaque moralitatis principia, in quibus humana societas fundatur, quaeque omnia, attenta etiam praesenti generis humani conditione, rationi nostrae impervia non sunt, optime cognoscere omnes possint, quin ullus admisceatur error; sed etiam, ut per ipsam revelationem omnes omnino homines cognoscere possint Filium Dei, quem ipse, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, misit in mundum (Ioan. cap. 3. v. 16) ac proposuit propitiationem per sanguinem ipsius (Rom. cap. 3. v. 25); ac illa omnia, et quidem maxima et pretiosa, quae nobis in illo donavit, ut nempe per fidem et gratiam divinae efficiamur consortes naturae (II. Petr. cap. 1. v. 4).

Pro qua quidem infinita bonitate Patri luminum gratias agentes, firmiter credimus ac humillime profitemur nulla prorsus necessitate, vel ex ipsiusmet natura vel ex nostra desumpta, Deum teneri ad naturae humanae porrigenda ante vel post lapsum primi parentis bona supernaturalia, cum ex sua bonitate ac benignitate tantum hominem ad ordinem supernaturalem destinaverit, id est, ad participanda bona sempiterna, quae ex suapte natura rationis lumen et captum excedunt; siquidem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum (I. Cor. cap. 2, v. 9).

18. Ex hac autem divina voluntate bona, beneplacenti et perfecta factum est, ut non solum multa ad divinarum rerum cognitionem apprime ducentia, quae humana ratio, licet magno adhibito labore, in hoc etiam corruptae et per Adae peccatum sauciatae naturae statu investigare ac cognoscere posset, Deus ipse, ut facilius assequi, et firmius absque ulla erroris mixtione retineri ab omnibus possent, revelare dignatus sit; sed insuper, cum diligentibus se illam supernaturalem beatitudinem in coelis fruendam paraverit, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis umquam ascendit, ideo etiam ea, quae ad hunc finem supernaturalem assequendum necessaria sunt, quaeque naturalem humanae mentis intelligentiam ac vires prorsus superant, patefacere voluit, et quae abscondita erant a constitutione mundi, divitias scilicet gloriae magni pietatis suae sacramenti hominibus manifestare.

18 1/2. Tota paragraphus incipiens a verbis „Huic divinae" etc. mutandus proponitur in hunc alium: „Haec vero divina revelatio, cui tribuendum est, si ea, quae de religione erga Deum et morum officiis „humanae rationi per se impervia non sunt, ab omnibus expedite, „firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possunt, eo magis „necessaria dicenda est, quod Deus ex infinita sapientia sua ordinavit „hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad intuitionem et fruitio- „nem essentiae suae, quae intuitio et fruitio essentiae Dei omnes natu- „rales naturae humanae vires necessario excedit".

Paragrapho enim sic concinnata, neque affirmatur neque excluditur necessitas *absoluta* revelationis ad *discendam locutionem* et excolendam rationem ita, ut ea possit ex se assurgere ad cognoscendum Deum.

Neque etiam affirmatur, neque negatur, utrum Deus sapientia sua, necne deberet hominem ordinare ad finem supernaturalem.

19. Lin. 19. Loco *in rebus divinis* dicatur: *de Deo humanae rationi per se impervia non sunt*, et addatur et *de lege naturali*, prout in I. Schemate.

20 a. Lin. 22. deleatur „*quoque*" quo, praeter hanc, altera conditio insinuatur, in qua idem quid obtigisset, et eius loco dicatur: *etiam* aut *vel in praesenti generis humani conditione*; (*etiam* emphaticum.)

20 b. Ut a secunda huius Capitis paragrapho, linea 22, deleatur particula *quoque*, utpote superflua.

21. In Paragrapho 2. lin. 3. ubi dicitur: „in praesenti quoque generis „humani conditione", addatur post verbum „humani", „*per peccatum lapsi*", ita ut legatur: „in praesenti quoque generis humani per peccatum lapsi conditione etc".

22. Secunda periodus ita legi posset: „non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed ideo *praecipue*, quia Deus ex infinita bonitate etc".

23. Lin. 9. „Non tamen hac de causa haec alia revelatio homini absolute necessaria dicenda est, *sed etiam, quia ad gubernationem propriam et aliorum requiritur cognitio eorum, quae naturalem rationem excedunt*

eo, quod vita hominis ordinatur ad finem supernaturalem ad participandum etc".

24. 2. Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad illud mirandum consortium Divinitatis, inchoandum per gratiam, consummandum per gloriam, rationis comprehensionem excedens, et de quo dicitur, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt eum.

25. Lin. 29. *Ordinavit* dicatur: *elevavit hominem ad supernaturalem ordinem* etc. ex 1. Schemate p. 10 usque ad finem pag.; reliqua autem in Sch. reformato supprimantur, utpote, prout videtur saltem, ad scopum non inservientia, qui est ostendere necessitatem Revelationis ad cognitionem rerum supernaturalium in hac vita. Caeteroquin in textu, si servatur, *cum* mutetur in *illum* p. 10. l. 2.

26. Circa finem eiusdem Paragraphi, linea 15. haec verba „quae rationis comprehensionem excedunt", mutanda videntur, et dicendum „quae humanae rationis *intelligentiam omnino superant*", quia de facultae humanae rationis hic agitur; et quia etiam cum revelatione bona divina et res supernaturales non possunt comprehendi, sed tantum cognosci aut intelligi.

§ 3.

27. Pag. 10. lin. 7. ly *integra*, quod non est in Tridentino, omittatur.

28. Pag. 10. lin. 11. accuratius et magis ad Tridentini Concilii formam, post verbum *traditionibus*, addi posset illico: „*Qui quidem Libri V. et N. Testamenti non ideo pro sacris*" etc. ut in tertia periode usque ad finem articuli. Deinde autem „Tales autem sunt habendi, quemad-„modum Concilium Tridentinum eos recensuit, integri, cum omnibus „suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in ve-„teri vulgata latina habentur".

29. Pag. 10. lin. 14. verbis „latina editione" addantur „Clementis VIII. auctoritate promulgata" ita ut periodus sic ordinetur: „Qui quidem „libri integri, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur, et in vul-„gata latina editione Clementis VIII. auctoritate promulgata habentur, „cum omnibus suis partibus pro sacris et canonicis suspiciendi sunt".

Hoc modo omne tollitur dubium de quibusdam versiculis, qui non reperiuntur in aliquibus vetustissimis optimae notae codicibus versionis vulgatae, sed qui sunt in editione recognita iussu Clementis VIII.

30. Eadem pag. lin. 17. verba „Eos vero Ecclesia non propterea pro „sacris et canonicis habet, quod auctoritate sua approbati sint, licet „sola humana industria concinnati" hoc modo ordinanda proponuntur:

„Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola „humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati", vel forte melius, „sua deinde accesserit approbatio".

31. Pag. 10. lin. 17. Quos equidem Sancta Ecclesia Catholica non propterea pro sacris ac canonicis habet, eo quod auctoritate sua eos adprobaverit, vel quia veritas erroribus non immixta in eisdem libris invenitur, sed quia infallibili certitudine scit, eos omnes et singulos esse veluti litteram a Deo hominibus scriptam (Div. August. Enarrat. in Psalm. 149. n. 5), in qua revelationem mysterii temporibus aeternis taciti (Rom. cap. 16. v. 25) ac legem mandatorum notam nobis facit, afflante in corda sacrorum scriptorum Spiritu Sancto, eosque inspirante; numquam etenim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines (II. Petr.

cap. 1. v. 21). Quapropter, cum spiritu Sancto inspirante compositi (conscripti) sint, ipsum Deum habent auctorem, quod Ecclesia profitetur, quia Christus Dominus proprio ore plurimos eorum commendavit (Sen. cap. 24. v. 44). ac eos ac caeteros omnes ab Apostolis traditos accepit.

31. (bis) Lin. 20. „Licet sola humana industria concinnati" sensum faciunt ambiguum, quasi reipsa S. S. libri humana tantum ope scripti essent. Proin loco *Eos vero Ecclesia* scribantur haec 1. Schem. p. 8: „Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana ope scripti, „auctoritate tamen Ecclesiae in canonem SS. Scripturarum relati sunt; „*aut ideo* etc".

32. Periodus tertia sic reformari posset : „Eos vero Ecclesia propterea pro canonicis ac sacris habet, non quod humana tantummodo industria concinnati, auctoritate tamen sua sint approbati ; neque ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea, quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti* Deum habent Auctorem, atque ut tales ipsa Ecclesia suscipit ac veneratur."

33. Pag. 10. lin. 20. ad claritatem doctrinae post verba „humana industria" addatur „sine ullo Dei afflatu", etc.

34. In penultima linea Paragraphi tertiae ubi dicitur „atque ut tales „Ecclesiae" etc. dicendum est „atque ut tales *ipsi* per Apostolos traditi sunt".

35. Pag. 10. lin. 27. post verba *Ecclesiae per Apostolos traditi sunt* haec adiungenda videntur „quare aberrant quam maxime, qui rationalismum biblicum profitentes, fabulas, mythosque in Scriptura Sancta „recognoscunt" : et hoc, ut eorum error confodiatur, qui admittentes vel *in toto* vel *in parte* Scripturas et quamdam inspirationem, asserunt mythis ac fabulis eas esse conspersas.

36. Loco paragraphi incipientis „quia vero" restitui debet alia illi similis, quae est in 3º capite schematis ante reformationem, quaeque ita se habet addita voce *etiam* : „Et quia non desunt petulantia ingenia, a quibus scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia ; hinc innovantes quae a S. Tridentina Synodo circa Scripturae Sacrae interpretationem praescripta fuere, declaramus, in rebus Fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium illum S. Scripturae sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia infallibili verbi Dei custode ac interprete vel *etiam* unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit."

37. Verba : „in rebus fidei et morum" essent omittenda.

§ ult.

38. Pag. 10. lin. 34. Loco : *hanc eius mentem* etc. referantur ad litteram verba C. Tridentini : „Decernimus, ut nemo... interpretari audeat." Re quidem vera non expedit, ut videamur aliquid in Tridentino correxisse ; et aliunde : *sensus, quem tenuit ac tenet Ecclesia*, practice non est regula interpretationis adaequata, quidquid dicatur in notis p. 31 : et Professio Fidei Pii IV. in notis citata nihil probare videtur, siquidem conformiter ad Tridentinum statim adiungit : „nec eam un,. quam nisi iuxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpre„ tabor".

39. Proponitur ut decretum de Scripturarum interpretatione in fine Cap. II. Schematis (pag. 11.) his verbis compleatur, post *Sancta Mater Ecclesia* : „in quantum etiam ex unanimi constet Sanctorum Patrum consensione circa huiusmodi supernaturalia obiecta".

40. Item pag. 10. lin. 34. accuratius dici posset hanc eius mentem

„esse definimus, ut in rebus fidei et morum, sensus, quem tenuit et „tenet sancta Mater Ecclesia, *vel exsurgit ex unanimi* Patrum consensu, „pro vero Scripturae sensu sit habendus".

41. In fine Capitis addantur verba : „aut unanimis Sanctorum Patrum consensus declarat", et hoc ne videatur Concilium hocce Vaticanum annullare Decretum Tridentini quoad unanimem consensum SS. Patrum circa interpretationem Sacrarum Scripturarum, quique consensus est tessera ad cognoscendum, quid Ecclesia teneat.

42. In fine capitis adiiciantur : „Ideoque ne fideles. a vero sensu Sacrarum Scripturarum deviantes, divinum illum fructum, qui ex earum pia lectione percipitur, amittant, curent Episcopi, ne alias Sacrae Scripturae versiones prae manibus habeant aut legant praeter ab ipsis approbatas, cum Sanctorum Patrum et Ecclesiae Doctorum ad verum sensum intelligendum adnotationibus".

43. Addi posset post hanc paragraphum alia paragraphus. quae esset quinta numero illi similis, quae in Tridentina iacet, paucis mutatis aut demptis verbis, ut dicatur scilicet :

„Insuper S. haec Vaticana oecumenica Synodus pro munere suo et ad exemplum Tridentinae, temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur ac torquentur verba et sententiae ss. Litterarum ab impiis ac a violatoribus adorabilis verbi Dei, ad scurrilia scilicet, vana, adulationes, superstitiones, aliaque huiusmodi, vehementer prohibet, ne quisquam quomodolibet haec et similia audeat usurpare."

44. Addi posset et paragraphus sexta his vel aequivalentibus concepta verbis, quae ad perspicuitatem in periodos dividitur. „Praeterea haec eadem s. Synodus magnopere cupit augere media secura ad procurandam maximam fidelium utilitatem, quae a s. Scriptura spiritu fidei et humilitatis lecta percipitur ; nominatim vero ab aliquibus eiusdem partibus, quae ad hoc praecipue inspiratae a Deo sunt, ut informent hominem et virtutes ac pietatem, ut scilicet perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus (II. Tim. 3, 16). Verumtamen dolens haec s. Synodus de abusu heu nimis pernicioso, qui ex eiusdem s. Scripturae lectione solet oriri, si non prudenter, non sobrie, neque ad pietatem ab indoctis ac instabilibus legatur, iuxta illud Apostolorum Principis monentis, esse in Epistolis Pauli quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, *sicuti et ceteras Scripturas, ad suam* ipsorum perditionem (II. Petr. 3, 16) : quod sane hac apprime nostra aetate cum animi moerore conspicimus, innumeris omnibus linguis cusis per acatholicos s. Scripturae copiis et ubique diffusis, quae tum partium essentialium et integrarum defectu tum passim erroneis interpretationibus atque interpolationibus scatent : ideo tanto malo prospicere volens, non solum S. Apostolicae Sedis decreta hanc in rem saepe emanata renovat haec s. oecumenica Synodus ; sed etiam eandem S. Apostolicam reverenter obsecrat, ut pro suprema sua potestate ac omnium Ecclesiarum sollicitudine, quod dudum in animo habuit, quamprimum perficiat, ut adhibitis eruditis philologis ac viris idoneis specialique biblica romana Commissione instituta primum simpliciter textus ac versiones orientales antiquissimae in linguis mortuis, dein et pedetentim in omnibus, qua fieri posset, idiomatibus vulgaribus, opportunis huc illuc adiectis notis, editiones biblicae castigate, perfecte, magnifice atque tantae, adeo gloriosae, omnique ornatu decorosissimae Catholicae Ecclesiae digna ratione, cudantur, approbentur et publicati donentur."

45. Conclusio autem eiusdem Cap. II. sic perfici optatur : „Unde ho-

dierna omnia opinionum commenta prorsus repudianda deploramus, quae vel negant aut infirmant actualem quoque humanae rationis potentiam ad primas veritates naturalis ordinis detegendas, vel supernaturalem ordinem e positiva Dei revelatione exsurgentem labefactant, vel certissimos fontes divinae huius revelationis occludunt, sive traditam oretenus quoque revelatam a Deo doctrinam negando, sive veram divinam inspirationem Sacrarum Scripturarum repudiando."

CANONES

46. Consultius esset (exprimere), ut unicuique Capiti doctrinae apponantur Canones ipsi correspondentes, ut uno ictu, ut ita dicam, percipiatur, quid credendum quidve reiiciendum. Item ut Canones omnes edantur ita, ut anathema potius in errores quam in personas feratur.

47. Ut Canon primus magis conformis evadat cum doctrina in Capite 2. exposita, ita videtur edendus:

„Si quis negaverit, Deum unum et verum, rerum omnium Creatorem et Dominum, per ea, quae facta sunt, etc."

48. In primo Canone pag. 22. loco „Creatorem et Dominum nostrum" substituendum „Rerum omnium Creatorem ac Dominum".

49. In Canone 1. proponuntur expungenda verba „ab homine", ne videamur definire tanquam fidei dogma nullos posse unquam esse homines adultos, qui invincibiliter Deum ignorent.

Addi posset voci „rationis" verbum „humanae" sicque condi canon:

„Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis [humanae] „lumine certo cognosci non posse, anathema sit."

50. Can. 1. Si quis negaverit, Deum unum et verum, Creatorem coeli et terrae, (non) posse ab homine, ad imaginem et similitudinem eius facto, ex creaturis, solo naturali rationis lumine, vere ac certo cognosci; anathema sit.

51. Ut Canon I. reformetur ita, ut doctrinae in hoc Capite expositae respondeat, scilicet: „Si quis dixerit, humanam rationem, uti nunc est, non posse suo naturali lumine Deum e rebus creatis cognoscere; anathema sit.

52. Si quis negaverit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine ab homine „ipsius exercitio fruente" *cognosci posse; anathema sit.*

53. Reiicienda et condemnanda est doctrina illorum, qui negant Deum unum et verum Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine *ab homine in societate posito* cognosci posse.

54. Can. 2. Si quis dixerit, hominem ad Dei cognitionem, vel ad cultum ei exibendum supernaturalem, per revelationem divinam evehi non posse; aut homini id non expedire, sed Deum [*l.* eum] ex seipso et per seipsum ad omnis veri et boni possessionem, iugi humanae naturae profectu pertingere posse et debere; anathema sit.

Can. 2. et 3.

55. Videtur expedire, ad maiorem claritatem, ut singuli errores, singillatim, proscribantur; sive sub uno anathemate, seu sub diversis, hoc modo:

Canon 2.

„Si quis dixerit, hominem ad cognitionem rerum supernaturalium divinitus evehi non posse; anathema sit."

Canon 3.

„Si quis dixerit, non expedire ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur; anathema sit."

Canon 4.

„Si quis dixerit, hominem ex seipso ad omnis tandem veri et boni cognitionem et possessionem iugi profectu pertingere posse et debere; anathema sit."

Canon 4. ut in Schemate, sed erit ponendus quinto loco.

Canon 2.

56 a. In Canone 2. loco verbi, *non expedire* dicendum est *non esse necessarium*, ut doctrinae Capitis necessitatem adstruenti respondeat.

56 b. In Canone 2. verba „non expedire" proponuntur mutanda in haec alia „ nullomodo necessarium esse".

Canon 3.

57. Canon tertius in prima sui parte non continet doctrinam in Capite secundo propositam, id est, finem hominis, nisi ex parte; agit enim de sola cognitione: unde ita creditur immutandus: „Si quis dixerit, homi-„nem non posse divinitus evehi ad statum, qui naturalem superat, hoc „est, ad cognitionem veritatum, et participationem bonorum superna-„turalium; sed illum ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessio-„nem, iugi facultatum ac virium naturalium explicatione et profectu „successivo pertingere posse et debere: anathema sit."

Vel brevius: „Si quis dixerit, hominem non posse divinitus evehi ad „statum, qui naturalem superat; sed ex seipso etc. "ut in schemate.

Canon 3. ita mutandus videtur:

58. „Si quis dixerit, hominem ex se ipso iugi profectu posse pertin-„gere ad cognitionem cuiusque veritatis, et propterea nullas esse veri-„tates, quae naturalem mentis humanae cognoscendi potentiam supe-„rant: aut homines divinitus evehi non posse ad has veritates cognos-„cendas; anathema sit."

Canon 4.

59. Cumque quod in Capite asseritur de sensu librorum sacrorum sit *definitio*, dicitur enim „*Definimus*", nulla adest necessitas, ut Canon eidem correspondens edatur, neque hoc sub anathemate prudenter fieri posset, propterea quod, cum plurimi sint sensus sacrae Scripturae, et ab Ecclesia ipsa saepe in diversos sensus usurpetur, si non impossibile, saltem valde difficile foret anathematis effectum determinare.

Canon 4.

60. Ita exponatur:

Si quis Sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos Sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, *aut infitiatus fuerit, in rebus fidei et morum eum pro vero Scripturae sensu habendum esse, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu, et interpretatione Scripturarum; anathema sit.*

Canon nov.

61. Si quis dixerit, Sacrae Scripturae historias, vel personas in illis recensitas non in sensu proprio accipiendas esse, sed metaphorico, ac pro mythis ac fabulis ad aliud significandum adhibitis; anathema sit.

Canon novus.

62. Si quis dixerit, Deum per immediatam visionem seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari : anathema sit.

DOCUMENT XIV.

Rapports et votes sur les amendements du chapitre II.

Mgr Gasser, évêque de Brixen présenta, au nom de la Députation de la Foi, des rapports sur les amendements du chapitre II. Il parla le 4 avril, à la 40e congrégation, des trois premiers paragraphes, et le 5 avril, à la 41e congrégation, du quatrième paragraphe et des canons.

RELATIO

DE EMENDATIONIBUS CAPITIS SECUNDI CONSTITUTIONIS DOGMATICAE DE FIDE CATHOLICA.

I. Rapport et vote sur les amendements du premier paragraphe (4 avril).

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Eminentissimi Praesules, Emi ac Rmi Patres

Vocante me sancta obedientia respondi : Ecce adsum. Deo auxiliante et vobis, Rmi Patres, faventibus, aggredior relationem capitis secundi schematis reformati *De fide catholica*. Si quando relatoris est firmo quidem gressu, sed sine omni partium studio in semita veritatis incedere, hoc officium praecipue in hac materia observandum est, in qua ipsi rmi Patres in diversas abire partes nonnihil videntur. Quantum humana fragilitas nosse sinit, scio et testificor, me huic officio satisfacturum esse. Iam ad rem.

Caput secundum inscribitur de revelatione, constans ex quatuor paragraphis. Prima paragraphus agit de facto revelationis supernaturalis positivae ; secunda paragraphus agit de necessitate huius revelationis ; paragraphus tertia agit de fontibus revelationis ; et quarta paragraphus de interpretatione sacrarum Scripturarum.

Ergo paragraphus prima. In § prima agitur de facto revelationis positivae supernaturalis superadditae cognitioni Dei naturali. Cum dico superadditae, hoc nequaquam dico in relatione ad originem, sed solummodo in relatione ad ordinem : nam de relatione originis, quae est inter cognitionem Dei naturalem et inter cognitionem Dei, quae est ex revelatione Dei positiva, nihil in capite continetur. Cum iam revelatio supernaturalis sit superaddita cognitioni naturali, primo omnium agendum de cognitione Dei naturali, et deinde de facto revelationis supernaturalis.

Iam quod attinet ad cognitionem Dei naturalem in paragrapho 1º haec dicimus, scilicet homini inesse potentiam et quidem non mere passivam sed activam ad Deum cognoscendum, et ideo, quod idem est, homini inesse vires ad Deum cognoscendum ; 2º inde dicitur, eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, cognosci posse : deinde dicimus, praesto esse homini in ordine

naturali media ad hanc Dei cognitionem sufficientia per illa verba „naturali humanae rationis lumine e rebus creatis“; et demum 3° Deum certo ex creaturis cognosci posse.

Post hanc doctrinam de cognitione Dei naturali, iam paragraphus prima pergit ad revelationis positivae et supernaturalis factum; et quidem primo affert causam, ex qua revelatio haec supernaturalis descendit, scilicet ex beneplacito divinae sapientiae et bonitatis. Secundo affertur medium, quo haec revelatio nobiscum communicatur: medium hoc est via supernaturalis. Deinde proponitur materia, quae constituit hanc revelationem supernaturalem, utique in genere dictam; et materia haec est manifestatio Dei ipsius et aeternorum decretorum voluntatis suae, cum dicitur, seipsum et volontatis suae aeterna decreta humano generi revelare seu revelasse. Et demum affertur etiam ad confirmandam hanc doctrinam de facto revelationis simul indicando progressum eiusdem, locus ex epistola s. Pauli ad Hebraeos, ubi dicitur: „Multifariam multisque modis olim loquendo Patribus in prophetis“ quod utique agit de Testamento veteri, „novissime vero locutus est nobis in Filio“ quod utique pertinet ad revelationem novi Testamenti.

His iam dictis et suppositis, transeamus ad ipsas emendationes. Et primo quidem proponitur in emendatione 1ª prorsus nova paragraphus, in qua ferme omnia, quae sunt in schemate reformato, immutata videmus. Iam liceat mihi, Rmi Patres, generalem quandam observationem proferre. Quod ad huiusmodi emendationes attinet, certe licet rmis Patribus tales etiam, ut ita dicam, substantiales emendationes proferre; imo non solummodo licet, sed rmi Patres debent proferre eiusmodi emendationes, siquidem textum a Deputatione fidei propositum non solummodo emendandum, sed omnino reprobandum esse censent. Et sacra Congregatio generalis certe potest etiam eiusmodi emendationem suscipere, et praeferre ei, quae proponitur, seu textui, qui proponitur a Deputatione fidei. Sed meminerint rmi Patres, si eiusmodi emendatio proponatur, ea, secundum meam opinionem, postquam acceptata fuerit in genere a Congregatione generali, esset deinde discutienda et denuo Congregationi generali proponenda. Iam quoad hanc primam emendationem, Deputatio de fide censet illam, utpote a solito stylo et enuntiandi forma, quam hucusque tenuimus, multum et iusto plus recedentem, esse reprobandam.

Emendatio 2ª. Ad secundam emendationem eadem observatio valet, quam modo proposui. Simul vero huic emendationi inest passus, uti dicimus, contra systema philosophicum ontologismi, philosophici theologici ontologismi. Iam haec emendatio non potest admitti ex opinione Deputationis fidei, et quidem iam ex ea formali ratione, quia gravissimum hoc systema ontologismi non potest sic quasi accidentaliter et incidenter pertractari; sed pro gravitate materiae debet Concilio proponi, et debet deinde conciliariter tractari. Inde Deputatio fidei exoptat, quod haec emendatio hic loci non approbetur; sed simul etiam dicit, quod exinde nullum praeiudicium debeat enasci quoad ipsum systema ontologismi, sed quod res maneat in pristino suo statu, et hic tractatus de ontologismo solummodo ex causa formali hic sit omissus.

Emendatio 3ª. In emendatione tertia iam devenimus ad sic dictum systema traditionalismi. Quod ad hoc systema attinet, plures proponuntur emendationes et quidem diversi generis, aut ad systema hoc saltem mitioris traditionalismi aliquatenus tuendum, aut vero illud ex professo damnandum. Hic ergo, Rmi Patres, debemus gradum aliquantulum sistere, et meum est ea proponere, quae de traditionalismo sen-

tiam, et simul etiam exponere, quamnam viam Deputatio de fide hac in materia sibi sequendam esse proposuerit.

Primo omnium paucissima proferam de ipso systemate traditionalismi. Ut a principio primo ordiar, verba illa notissima Tertulliani in medium proferam, quae habentur in libro ipsius contra Marcionem, ubi dicit: „Nos (scilicet contra Marcionem) definimus Deum primo natura „cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operi-„bus, doctrina ex praedicationibus.“ Iuxta hanc Tertulliani sententiam res ergo ita se habet: Deus potest quidem cognosci natura duce ex operibus; sed ut haec cognitio Dei sit salutaris, Deus non solummodo debet naturaliter cognosci, sed debet per doctrinam et praedicationem recognosci. Primum quidem est iuxta Tertullianum cognitio naturalis non quidem ratione temporis, sed ratione ordinis, et deinde cognitio supernaturalis; nam dicit: primo cognoscendus natura, et dehinc recognoscendus doctrina et praedicatione. In hac re Tertullianus certe sacram Scripturam ipsam consentientem habet, ut unicuique patet inspicienti caput XIII. libri Sapientiae, caput I. epist. ad Romanos, caput XIV. et XVII. ex Actis Apostolorum; et quantum ego video, Tertullianus in hac re etiam Patres Ecclesiae consentientes habet.

Iam ii qui nominantur generatim traditionalistae (nomen hoc nunquam protulissem, Rmi Patres, nisi iam in ipsa hac aula toties nomen istud insonuerit), iam dico asseclae huius systematis sententiam Tertulliani invertunt et dicunt: nos definimus Deum primum doctrina cognoscendum, et dehinc natura recognoscendum, doctrina ex praedicationibus, natura ex operibus; id est primam de Deo ideam debere homini communicari per doctrinam sive praedicationem in genere sumptam, et deinde, hac idea semel homini communicata et ab homine recepta, possibile omnino esse existentiam Dei probare etiam per argumenta ex ratione desumpta. Quoad vero communicationem ipsam huius ideae traditionalistae inter se plurimum differunt. Sunt enim aliqui qui dicunt, hanc communicationem revera debere fieri per doctrinam evangelicam seu revelatam, et proinde hominem debere in se suscipere ideam Dei et existentiae ipsius fide divina, et non esse certitudinem de existentia Dei, nisi primum habeatur illa fide divina. Traditionalistae huius generis nominantur propria nomine fideistae, seu systema illorum dicitur etiam traditionalismus crudior.

Alii vero communicationem istam non quidem derivant ex ipsa doctrina evangelica seu revelata, saltem non proxime, sed generatim ex idea Dei in societate humana iam iam existente; et proinde sufficere quod homo fide humana ideam Dei in se suscipiat, et dein efformet argumenta ex ratione pro existentia Dei. Quamvis ergo hi mitiores traditionalistae, sicut nominantur, proxime quidem derivent ideam Dei solummodo ex communicatione per societatem humanam; tamen vix non fieri potest quod illam ultimo in primo suo fonte derivent ex institutione Dei primaeva communicata generi humano. In causa vero assignanda cur homo saltem sine fide humana ad certam cognitionem Dei pervenire non possit, traditionalistae mitiores inter se iterum multum discrepant; et huius loci non est in singula haec descendere. Iam quid de hac doctrina dicendum est? Doctrina traditionalismi crudioris certe omnino est damnanda, sicut iam damnata est: nam per talem doctrinam evellitur ipsum fundamentum fidei nostrae, certitudo de existentia Dei; et pro nostris imprimis temporibus res ista summi momenti est.

Nostis enim, Rmi Patres, quaenam opinio invaluerit in animis multo-

rum hominum inde a sic dictis encyclopaedistis Galliae, et inde ab initio philosophiae criticae in Germania : opinio scilicet in multorum animis invaluit, existentiam Dei omnino certo non posse probari certis argumentis, et argumenta illa, quae tanto in honore omni tempore habita sunt, non esse talia, quae rem evincere possint. Inde utique factum est, quod religio ipsa utpote fundamento carens despectui haberetur, imo res nostris temporibus novissime eo devenit, ut passim homines in eo sint, avellendi doctrinam moralem ab omni doctrina religionis, dicendo hoc omnino necessarium esse, ne homo cum postmodum, aetate proficiente, videat in religione nihil certi haberi posse, neque ipsam existentiam Dei, ne homo, dico, in pravitatem morum collabatur. Sed nostis, Rmi Patres, quantum valeat huiusmodi institutio moralis, cuius principium non est illud Psalmistae (1) : *Initium sapientiae timor Domini.* Sed etiam traditionalismus mitior certe periculis obsitus est : inde quia tantis periculis etiam ista doctrina obsita est, proposita est emendatio octava, qua ista doctrina immediate in suo principio formali impetitur. Contra alii rmi Patres non tam maligno oculo istam doctrinam considerantes, emendationes proposuerunt, scilicet tertiam et quartam, quae tueri videntur causam traditionalismi mitioris.

Iam his de ipsa doctrina et de relatione illius ad doctrinam sanam praelibatis, dicendum est mihi quanam via Deputatio de fide incedendum esse hac in re putaverit. Deputatio de fide censuit, omnes illas emendationes ex una vel altera parte venientes non esse a Congregatione generali accipiendas ; sed traditionalismo in genere sumpto opponendum esse certum quoddam principium, quo traditionalismus crudior immediate damnetur, cum utique ille fundamenta ipsa religionis periculo exponat. Et certe huic officio sacra Synodus deesse non potest, et quidem deesse non potest, quamvis per principium propositum seu per doctrinam propositam etiam mitior traditionalismus aliquatenus tangatur ; et hoc multo magis cum, ut iam dixi, etiam traditionalismus mitior multis periculis sit obsitus, et sine periculo, ut ingenue fatear, doceri non possit. Cum ergo traditionalismus etiam in sua forma mitiori aliqua medela indigere videatur, cum certi quidam cancelli huic doctrinae sint apponendi, proponit Deputatio de fide doctrinam suam tamquam certum principium, quod directe impugnat traditionalismum crudiorem, quod sane, cum aliter fieri non possit, etiam tangit traditionalismum mitiorem.

Quaeritur iam, an tali ratione reipsa aberrationibus terminus impositus sit. Ex opinione Deputationis de fide tales termini reipsa positi sunt, si ea quae in doctrina, in ipso capite proponimus in suo nativo rigore accipiantur : id est, si ea quae dixi de mediis, quae homini praesto sunt etiam in ordine naturali ad Deum cognoscendum, in suo nativo rigore accipiantur : dixi si sic accipiantur. Ut vero omne periculum excludatur, Deputatio de fide censuit, se suo officio tunc solummodo satisfacere, si a Concilio generali etiam illud monitum suo tempore accipiatur, quod in fine huius constitutionis dogmaticae habemus, et ubi omnia decreta, quae a Sede apostolica circa materiam huius constitutionis dogmaticae unquam emanarunt, ab ipsa sacra Synodo confirmantur. Proinde, Rmi Patres, iuxta opinionem et sententiam Deputationis de fide proponitur, tum emendationem sub numero 3° tum emendationem sub numero 4° tum emendationem sub numero 8° excludendas esse, et retinendum esse textum prouti iacet in schemate reformato, addito etiam et simul

(1) Ps. 110, 9.

assumpto suo tempore monito, de quo dixi. Veniam precor, Rmi Patres, quod in hoc elencho emendationum, multa occurrant errata tum quoad ipsam dispositionem emendationum tum quoad singula verba.

His ergo expeditis, veniam ad emendationem 5am. Rmus emendator vult, quod prima periodus sic sonet : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet ac docet, rerum Deum naturali rationis lumine, uti nunc est, posse cognosci.* Sed etiam haec emendatio non placuit Deputationi fidei, et quidem ea ex causa, quia iam semel erat in schemate reformato et studio iterum deletum est, „ut nunc est“ ; cum ea quae in ista doctrina docentur, generatim vera habenda sint, sive sumatur homo in statu naturae purae, sive in statu naturae lapsae.

Emendatio 6a. Haec emendatio non suo loco posita est, sed potius debuisset poni post emendationem 14am. Sed iam hic possum proferre sententiam Deputationis de fide. Sententia Deputationis est, verba ista scilicet „placuit seipsum et voluntatis suae aeterna decreta“ non posse subrogari per alia : *seipsum atque oeconomiam*, vel *religionis oeconomiam ab aeterno dispositam.* Haec verba Deputationi de fide non placuerunt, quia a more loquendi solito ecclesiastico nimium quantum absunt.

Emendatio 7a. Emendatio ista vult, quod doctrina in prima parte paragraphi sic enuntietur : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, id est argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus certo cognosci et demonstrari posse*, aut simpliciter *naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse.* Quod hanc emendationem attinet, ea approbari vix poterit, et quidem ideo, quia falsum est suppositum huius emendationis. Rmus emendator enim in ea est sententia quod nostra doctrina sit contra argumenta notissima, vel saltem contra argumentum metaphysicum. Sed haec suppositio omnino falsa est : nostra doctrina est pro istis argumentis, et non contra ista argumenta. Nam si dicimus, Deum cognosci naturali rationis lumine per creaturas, id est per vestigia quae creaturis omnibus impressa sunt ; multo minus excludimus imaginem, quae animae hominis immortali impressa est : proinde argumentum metaphysicum certe non excluditur. Quis enim nostrum, cum hanc doctrinam, quae a nobis proponitur, suo suffragio confirmaverit, quis putat ea damnare argumentum illud celeberrimum ontologicum s. Anselmi, quidquid hoc de argumento sentiat ? Altera emendatio, quae habetur in secunda parte : *naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse*, ex una parte deficit, et ex altera abundat. Deficit ex una parte, quia media naturalia, quibus homo posset naturaliter cognoscere Deum, non indicantur : excedit ex altera parte, quia non solummodo edicit, Deum naturali lumine certo cognosci posse ; sed etiam hanc Dei existentiam certo probari posse, seu demonstrari posse. Quamvis aliquatenus *certo cognoscere* et *demonstrare* sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censuit, et non istam duriorem. De emendatione 8a iam dictum est.

Emendatio 9a. Emendator rmus vult, quod linea 6 pro „eo quod invisibilia“ dicatur *enim*, et quod integer textus Apostoli adducatur. Iam haec emendatio utique est affirmanda et acceptanda.

Proponitur rmis Patribus emendatio 10a. Rmus emendator desiderat quod post verba Apostoli in parte prima paragraphi desumpta ex epistola ad Romanos, sequentia etiam accipiantur scilicet : *Licet omnes fere nationes hominum propter originalem culpam obscuratum habentes intellectum et desideria cordis sui facientes, inanuerunt in cogitationibus*

suis, et honorem soli Deo debitum creaturae tribuerunt. Emendatio ista, non placuit Deputationi de fide, et quidem quia utique in hac paragrapho solummodo agitur de facto revelationis et causa huius revelationis proxima, scilicet quae derivatur e beneplacito sapientiae et bonitatis divinae, non autem quod etiam ista secundaria ratio seu causa adducatur, ob quam Deus genus humanum revelatione sua dignatus est.

Emendatio 11ª. Rmus emendator vult, quod post verba pag. 9 linea 10 ex Apostoli auctoritate sumpta ex epistola ad Romanos addantur etiam sequentia : *Unde inexcusabiles sunt, qui cognoscentes Deum non sicut Deum glorificant, nec gratias agunt.* Causa, qua motus est rmus emendator qui haec proponit, ea est, scilicet ut tali ratione cognitio naturalis non solummodo restringatur, ut ipse putat, ad cognitionem Dei theoreticam, sed etiam extendatur ad officia principaliora moralia. Sed sub hoc respectu emendatio ista superflua videtur, quia quum dicimus posse hominem cognoscere Deum rerum omnium principium et finem, utique etiam simul enuntiamus, posse hominem intelligere et cognoscere officia principaliora moralia : nam nemo potest tendere in Deum tanquam finem suum utique naturalem qua auctorem naturae, nisi etiam cognoscat officia saltem principaliora erga Deum. Unde etiam ipsi philosophi ethnici cum cognitione Dei theoretica simul coniunxerunt cognitionem Dei moralem, ut ipse Plato in suo *Theaeteto* ait, cognitionem Dei esse veram sapientiam et veram virtutem : proinde verba ista omnino superflua Deputationi videntur.

Emendatio 12ª. Rmus emendator proponit ab initio secundae partis paragraphi primae dicendum esse : *attamen placuisse*, loco „placuisse autem“, ut tali ratione oppositio, quae est inter cognitionem Dei naturalem et inter cognitionem ex revelatione Dei supernaturali, magis elucescat. Quantum ex illo tempore scio, quo sub ferula magistri, cuius Deus merces sit, in schola latina terebar, omnino emendatio ista in se fundata est, et ut magis elucescat oppositio, melius dici : *attamen placuisse*. quam „placuisse autem“, Ergo approbanda haec emendatio.

Emendatio 13ª. Rmus emendator vult quod in secunda parte paragraphi primae ubi dicitur „placuisse autem eius sapientiae ac bonitati“ vox ista „sapientiae“ deleatur, ne ut ipse putat...

Audiuntur voces : „Bonitati“ deleatur.

Rmus orator. Ah ! *bonitati* deleatur, ne, ut ipse putat, vel uni vel alteri scholae iniuria afferatur. Sed emendatio ista hoc in loco non quadrat : nam agitur, uti nostis, Rmi Patres, de facto revelationis, et quidem revelationis supernaturalis veteris et novi Testamenti certe tum sapientiae tum bonitati Dei est tribuenda.

Emendatio 14ª. Emendator rmus iste aliqua enumeranda additamenta censet, et quidem dicendo „placuisse autem eius sapientiae et bonitati, *post hominis lapsum* alia eaque supernaturali *ac debilitatae humanae naturae accomodatiori* via, seipsum et voluntatis suae aeterna decreta *ampliori quidem modo* humano generi revelare, multifariam multisque modis etc.“ Etiam haec additamenta Deputationi de fide non placuerunt. utpote abludentia a dicendi ratione iamiam in primo capite posita, ut scilicet omnia ista eliminentur, quae ad ipsam substantiam rei non pertinent. Huc transferenda esset emendatio, de qua iam dixi, et quae habetur sub numero 6º, sed iam dixi, emendationem istam non esse admittendam.

Emendatio 15ª. Rmus emendator desiderat, quod addatur ad „voluntatis suae aeterna decreta“ vox : *quaedam voluntatis suae aeterna decreta.* Non placuit Deputationi ista emendatio, quia per se intelligitur. Utique

sicut Deus non omnia creavit quae creabilia sunt, sic certe non omnia revelavit quae revelabilia sunt, ut ita dicam. Proinde cum per se intelligatur additio ista, omittenda censetur.

Emendatio 16ª et quidem ultima in prima hac paragrapho. Emendator rmus desiderat, quod adducantur verba ipsissima ex apostoli Pauli epistola ad Hebraeos, quae hanc paragraphum primam claudunt; et ita tamen ut inseratur inter textum schematis reformati et inter verba Apostoli phrasis ista: *dicente eodem Apostolo.* Haec emendatio utique admittenda est et quidem eo magis, quia iam ex systemate quasi consueto et saepius a rmis Patribus inculcato verba, quae ex sacra Scriptura depromuntur, verbotenus sint ponenda, proinde etiam inter virgulettas essent ponenda.

Facta autem relatione de hac prima paragrapho, emus primus Praeses dixit:

„Rmi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendationi-„bus huius paragraphi, quas R. D. Subsecretarius praeleget, ut postea „de singulis exquirantur suffragia".

Tum Subsecretarius singulas emendationes more solito perlegit, et duplici experimento, ut supra, quid Patres sentirent, probatum est. Suffragiorum autem exitus hic fuit.

Emendationem primam, secundam, tertiam et quartam omnes excluserunt, uno tantum vel altero excepto. Quintam omnes excluserunt, paucissimis exceptis. Sextam omnes unanimiter reiecerunt. Septimam quoad primam partem, quae ait: *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, id est argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus certo cognosci et demonstrari posse,* fere omnes reiecerunt. Quoad secundam vero partem, quae ait: *aut simpliciter: naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse,* longe maior pars rmorum Patrum exclusit. Octavam fere omnes excluserunt. Nonam fere omnes approbarunt. Decimam omnes excluserunt, uno vel altero excepto. Undecimam fere omnes reiecerunt. Decimam secundam omnes admiserunt, uno vel altero excepto. Decimam tertiam et decimam quartam similiter, uno vel altero excepto, omnes reiecerunt. Decimam quintam omnes reiecerunt, paucissimis exceptis. Decimam sextam demum, uno vel altero excepto, omnes admiserunt.

Tum rmus Brixinensis Episcopus iterum ad ambonem vocatus est, ut de secunda paragrapho dicti capitis et de propositis emendationibus relationem faceret.

II. Rapport et vote sur les amendements du deuxième paragraphe (4 avril).

RELATIO

R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Secunda paragraphus capitis secundi agit de necessitate revelationis. Ut examinatio emendationum rite procedat, incipiamus iterum ab ipsa doctrina in schemate nostro proposita. Agitur ergo de necessitate revelationis et quidem sub duplici respectu: 1° relate ad Dei cognitionem naturalem, et 2° relate ad ordinem supernaturalem. Quod attinet ad necessitatem revelationis in ordine naturali, docetur, illam non esse absolute necessariam, sicut habetur initio paragraphi secundae: „Non hac

tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est." Si ergo non absoluta necessitas docetur, nihilominus docetur necessitas quaedam moralis seu relativa ; et quidem haec necessitas moralis quoad revelationem sic dictam formalem vel revelationem supersensibilium, uti in lingua nostra germanica dicere solemus, ut distinguamus supersensibilia a supernaturalibus, docetur necessitas moralis revelationis divinae, id est necessitas quae non se habet ex parte obiecti, nam ex parte obiecti agitur de iis, quae in rebus divinis humanae rationi impervia non sunt ; sed agitur de necessitate quae se habet ex parte subiecti, id est hominis in praesenti quoque generis humani conditione. Agitur tertio non de potentia cognitionis divinae quamvis activa, sed de actuali intelligentia Dei, et quidem ut Deus intelligatur ab omnibus expedite, non post longam temporis et inquisitionis moram, firma certitudine etiam ab iis, qui argumentorum ex ratione petitorum vix capaces sunt ; demum etiam quod cognoscatur nullo admixto errore. Si agatur ergo de cognitione naturali actuali in istis circumstantiis, tot ac tantae difficultates homini, prout nunc est, obiiciuntur, ut revelatio supernaturalis dici possit moraliter necessaria.

In secunda parte huius paragraphi docetur necessitas revelationis sic dictae supernaturalis materialis, et circa hanc docentur sequentia. Primo quidem generatim dicitur, revelationem istam esse absolute necessariam, scilicet supposito consilio bonitatis et sapientiae divinae, de quo iam superius dictum est : ergo absolute dicitur necessaria, et quidem adducitur primo causa proxima huius necessitatis absolutae. Et proxima causa huius necessitatis absolutae est ordinatio hominis ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina. Causa vero remotior huius necessitatis sunt veritates ad ordinem hunc supernaturalem cognoscendum necessariae, quae rationis comprehensionem excedunt, et proinde positive a Deo revelari debent. Ad probandam hanc veritatem adducitur deinde auctoritas sacrae Scripturae ex epistola Pauli ad Corinthios ubi dicitur : „Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit." Ergo sine revelatione haec, seu eae veritates nesciuntur, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt eum. Ergo docetur finis supernaturalis, ad quem homo ordinatur a Deo.

His ergo de doctrina nostra praelibatis, veniamus iterum ad emendationes propositas. Et quidem prima emendatio, scilicet quae habetur sub numero 17°, emendatio ista non admittenda censetur, et quidem ex formali ista ratione, quam iam ab initio relationis meae protuli : quamvis ea, quae dicuntur, in se sint bona, imo etiam pulchra, cum tamen sit textus omnino novus, conciliariter denuo esset pertractandus.

Emendatio 18ª est eiusdem generis, et proinde eadem ex causa a Deputatione admitti non potuit.

Emendatio 18ª secunda vice. Rmus auctor huius emendationis vult in incerto relinquere, utrum supernaturalis revelatio dicenda sit absolute necessaria necne ; et ut ista in incerto relinquatur, vult dici : *eo magis necessaria est*, loco „absolute necessaria est." Sed haec emendatio non potest admitti, et quidem exinde non potest admitti, quia quoad doctrinam illam, de qua modo suffragia tulimus, iam nobis in animo propositum est nihil proferre, nisi principium illud omnino certum, omnino de fide credendum, quo immediate excluditur traditionalismus crudior, quamvis etiam tangatur traditionalismus mitior. Ergo ex hac causa emendatio ista omnino debet omitti. Insuper, cum agatur de necessitate revelationis supernaturalis positivae, certe illa omnino absolute necessaria dicenda est ex causis iam allatis.

Emendatio 19ª. Rmus emendator loco „in rebus divinis“ vult dici: *de Deo humanae rationi per se impervia non sunt*, et quod addatur: *et de lege naturali*; ut ergo dicitur: *de Deo et de lege naturali humanae rationi per se impervia non sunt.* Haec emendatio non probatur Deputationi de fide, et quidem ex eo quia studio expressio ista „in rebus divinis“ fuit assumpta, ut notio paululum latior habeatur.

Emendatio 20ª sub *a*. Rmus emendator vult quod deleatur „quoque“ linea 5 paragraphi secundae, et substituatur *etiam* seu substituatur *vel*. Iam quod ad hanc emendationem attinet, utique non est tanti momenti, sive dicatur *quoque* sive *etiam*: sed ratio, quae affertur a rmo emendatore, ut mihi videtur, non ex omni parte solida est. Nam utraque vox est emphatica, sed distinguitur solummodo *quoque* ab *etiam* in eo quod *etiam* ponitur in phrasi emphatica non ad singulas quasdam voces efferendas, sed dicitur de integra, seu de tota sententia; cum *quoque* solummodo dicatur de singulis verbis efferendis. Iam quia hic agitur de singulis verbis, utique potest remanere.

Emendatio 20ª sub *b* est eiusdem tenoris, seu vult ut vox „quoque“ deleatur, cum sit superflua in linea 24. Sed utique non est superflua ista vox, quia expresse dicendum est: *in praesenti quoque conditione* necessariam esse revelationem, saltem moraliter: et proinde, cum expresse ad praesentem hanc conditionem referatur, omnino superflua non est.

Emendatio 21ª. Rmus emendator post verbum „generis humani“ vult addi: *per peccatum lapsi.* Sed haec emendatio non est necessaria, quia per se utique intelligitur. Nam cum loquimur de praesenti hominis statu, utique etiam subintelligimus hominem per peccatum lapsum.

Emendatio 22ª. Rmus emendator vult solummodo addi *praecipue* ad voces „non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed ideo *praecipue* quia Deus etc.“. Utique dici posset; sed ut vitentur huiusmodi adiectiva interpolata, melius forsan esset, ut additio ista omittatur.

Emendatio 23ª. Rmus emendator ad finem supernaturalem, qui tangitur in secunda paragrapho, vult addi: *sed etiam, quia ad gubernationem propriam et aliorum requiritur cognitio eorum, quae naturalem rationem excedunt.* Ratio, ob quam rmus emendator haec addi vult, fundata esse utique videtur. Putat enim ea verba esse addenda ideo, ut non solummodo indicetur finis supernaturalis revelationis positivae; sed ut etiam indicetur eo magis medium ad hunc finem omnino necessarium, scilicet quod necessaria sit communicatio veritatum supernaturalium ad gubernationem propriam et aliorum, quae naturalem rationem excedunt. Sed textus ipse Deputationi non placuit; cum verba utique sint talia, quae a dicendi ratione ecclesiastica aliena videantur.

Emendatio 24ª. Rmus auctor huius emendationis vult, accuratius definiri finem supernaturalem, ob quem omnino revelatio supernaturalis necessaria est, scilicet dicatur: *ad finem supernaturalem, scilicet ad illud mirandum consortium divinitatis inchoandum per gratiam, consummandum per gloriam, rationis comprehensionem excedens, et de quo dicitur, quod oculus non vidit etc.* Quod hanc emendationem attinet, quoad substantiam eiusdem nihil est animadvertendum, sed hic tamen non est in suo loco; nam agitur solummodo de necessitate revelationis, et finis supernaturalis solummodo eatenus tangitur, quatenus omnino necessarius est ad hanc necessitatem evincendam: proinde ea quae rmus auctor hic proposuit utique dicentur in capite de elevatione naturae humanae, quod caput constituit partem constitutionis dogmaticae de mysteriis

fidei ; et dolendum valde est, quod rmis Patribus non etiam uno eodemque tempore potuit ob oculos proponi etiam ista constitutio dogmatica de mysteriis fidei, ut tali ratione possent ipsi sibi persuadere, ea quae modo desiderant, tum demum esse supplenda.

Emendatio 25ª. Rmus auctor huius emendationis vult, ut schema primum restituatur, et verba ex illo sequentia desumantur, scilicet dicatur : „Sed absolute necessaria et revelatio, ideo quia Deus elevavit homi- „nem ad supernaturalem ordinem, et in hoc ordine ad supernaturalem „rerum cognitionem per fidem. Praeterquam quod enim naturalis tan- „tummodo cognitio fini supernaturali non responderet, dogmata illa „cum sint supernaturalia, in naturali Dei manifestatione non continen- „tur, atque ideo humana ratio suo lumine ea assequi numquam potuis- „set. " Verissima haec sunt, et omnino possent a Congregatione generali acceptari : nihilominus Deputatio de fide credidit, quod non sint acceptanda verba ista ex primo schemate, et quidem ex eo quod in nostro reformato non quadrant. Nam ea quae dicuntur, iam in parte prima huius secundae paragraphi dicta sunt ; et ne proinde oriatur quaedam confusio, quaedam repetitio, quae sensum magis confundat quam enucleet, retinenda essent verba textus schematis reformati, et non prioris. Habetur vero in ista emendatione etiam secunda pars, scilicet pag. 14 : *caeteroquin in textu, si servatur*, cum *mutetur in* illum ; scilicet in verbis ultimis desumptis ex Apostolo ad Corinthios : *Iis qui diligunt illum* pro *eum*. Haec emendatio omnino debet recipi, quia convenit textui sacro.

Emendatio 26ª. Etiam haec emendatio proponitur acceptanda. Rmus auctor vult, quod loco verborum „quae rationis comprehensionem excedunt" dicatur : *quae humanae rationis intelligentiam omnino superant.* Verba quidem, quae in schemate nostro reformato habentur, sunt ipsissima doctoris Angelici ; sed quia verba a rmo emendatore proposita magis clara et definita esse videntur, utique emendatio ista acceptanda erit.

Hac altera relationis parte absoluta, R. D. Subsecretarius ambonem ascendit, ut Patrum suffragiis proponeret emendationes. Et emendationem decimam septimam, decimam octavam, nec non decimam octavam secunda vice fere omnes reiecerunt ; similiter et decimam nonam. Vicesima vero sub littera *a* non fuit proposita, quia tantummodo ad stylum pertinet, cuius ulteriorem perfectionem curare ipsi Deputationi relinquendum Praesides censuerunt. Vicesimam sub littera *b*, paucissimis exceptis, omnes reiecerunt ; similiter et vicesimam primam. Vicesimam secundam longe maior pars reiecit. Vicesimam tertiam omnes reiecerunt, uno vel altero excepto. Vicesimam quartam longe maior pars reiecit. Vicesimam quintam quoad primam partem quae ait : Lin. 29 *ordinavit etc.* usque ad verba *in hac vita*, fere omnes reiecerunt. Quoad secundam partem quae ait : Caeteroquin in textu, si servatur, *cum* mutetur in *illum*, proposita non fuit, quia agebatur tantummodo de accuratiori textus citatione. Vicesimam sextam fere omnes admiserunt.

Post haec Episcopus Brixinensis iterum ambonem ascendit, ut de tertia paragrapho huius secundi capitis et de emendationibus propositis loqueretur.

III. Rapport et vote sur les amendements du troisième paragraphe (4 avril).

RELATIO

R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Sequitur paragraphus tertia, quae agit de fontibus revelationis: inspiciamus iterum primo textum schematis reformati. Agitur hoc in loco primo de fontibus revelationis in genere, qui sunt verbum scriptum et verbum traditum, unde dicitur: „Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina synodo novissime declaratam, integra continetur in libris scriptis tam veteris quam novi Testamenti et sine scripto traditionibus.“ In secunda parte huius paragraphi agitur de fonte sacrae Scripturae in specie. Et quidem primo dicitur, quinam sint libri sacri seu canonici; scilicet sunt nominatim ii, qui in decreto concilii Tridentini de Scripturis canonicis nominantur; et quoad ipsos libros sunt ii, qui in Vulgata latina habentur cum omnibus suis partibus integri. Hac occasione non possum non advertere, quod in schemate nostro liber canonicus idem sit ac liber sacer seu inspiratus: cum tamen videatur unus alterve rmorum Patrum aliquam admittere distinctionem inter librum canonicum et inspiratum, paucissima hac de re dicam.

Eiusmodi distinctio mihi omnino aliena videtur a doctrina catholica: nam iam ex antiquissimis temporibus libri canonici et libri sacri omnino sunt idem. Sic exempli gratia in concilio Carthaginiensi III, approbato a Sede apostolica dicitur: „Placuit, ut praeter Scripturas canoni„cas nihil aliud legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt „autem canonicae Scripturae etc.“ Ergo canonicae Scripturae iuxta concilium Carthaginiense III. sunt simul etiam Scripturae divinae. Isidorus Hispalensis, illustrissimum sidus ecclesiae Hispaniae, cuius hodie festum colimus, quum catalogum texuit, unum eumdemque quem tenet ecclesia Romana, de his libris sequentia deinde profert: „Haec sunt nova et „vetera, quae de thesauro Domini proferuntur: hi libri sacri, hi libri „integri numero et auctoritate; aliud cum istis nihil est comparandum; „quae extra hos fuerint, inter haec sancta et divina nullatenus sunt re„cipienda.“ Concilium Florentinum de libris canonicis veteris et novi Testamenti docet alludendo ad locum ex epistola s. Petri, quod „eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti fuerint“, utique sancti, quorum libri antea fuerant recensiti.

Quod ad concilium Tridentinum attinet, verum est concilium Tridentinum de inspiratione vix aliquid novi protulisse, sed solummodo institisse decreto concilii Florentini: sed causa, cur hoc egerit, in propatulo est. Agendi ratio omnium synodorum oecumenicarum utique dependet a fine; cum saepe finis iste dependeat ab erroribus, quibuscum concilio est dimicandum. Iam quinam erant adversarii tempore concilii Tridentini, quibuscum res erat concilio? Hi erant protestantes, qui inspirationem librorum sacrorum non solummodo non negabant, sed potius illam ita, ut ita dicam, exaggerabant, ut inspirationem divinam protenderent non solummodo ad sententias, sed etiam ad singula verba, etiam ad singulas syllabas, et si tempore apostolorum fuerint interpunctiones, certe etiam ad illas extendissent. Proinde concilio Tridentino nulla ansa data erat, cur de inspiratione librorum sacrorum accuratius et definitius diceret; sed simpliciter decretum Florentinum confirmavit. Sed concilio Tridentino res erat cum protestantibus, qui quosdam libros sa-

cros expungebant ex canone, et quoad alios libros quasdam partes saltem ex libris illis expunctas esse volebant. Proinde mens concilii Tridentini *nulla alia erat, quam ut enuntiaret*, quod omnes libri veteris et novi Testamenti recensiti prout in vulgata latina habentur integri, sacri et canonici habendi sint. Ergo certe ex concilio Tridentino nihil potest inferri, quod liber canonicus et liber sacer non sint unum idemque.

Postquam de ea quaestione, quod in nostro schemate libri sacri sint idem ac libri canonici, dictum est, pergit iam schema nostrum exponere, quid sibi hoc velit, librum esse sacrum seu canonicum; et hoc definitur primo negative, et quidem dupliciter, scilicet librum sacrum vel canonicum inspiratum dici non posse, quod Ecclesiae auctoritate approbatus sit: „Eos vero Ecclesia non propterea pro sacris et canonicis habet, quod *auctoritate sua approbati sint, licet sola humana industria* concinnati." Ergo haec est prima sententia de inspiratione quae reiicitur. Reapse liber talis nulla ratione inspiratus dici potest: nam Ecclesia librum non inspiratum non potest auctoritate sua facere inspiratum. Ergo approbatio Ecclesiae ad librum sacrum constituendum certe non sufficit.

Ad inanes vero timores abigendos, quasi doctrina hac nostra damnetur illa sententia Lessii et Lovaniensium, pauca mihi hac de re dicenda sunt. Doctrina, quae primo in nostro capite notatur, nullatenus debet confundi cum doctrina Lessii et Lovaniensium; cum doctrina ipsa, utut sit erronea, tamen non sit eadem, quam nos in schemate nostro proscribimus. Lessius enim inductus fuit ad hanc sibi efformandam, de qua quaestio est, ideam de libro inspirato per illam agendi rationem protestantium, qui inspirationem, ut iam dixi, extenderunt non solummodo ad singulas sententias, sed etiam ad singulas voces, et proinde librum ex. gr. secundum Machabaeorum ideo reiecerunt, quia auctor huius libri dicit, se compendium quoddam perfecisse ex libro historico maiore Iasonis, et ex ipsis verbis auctoris apparet, quod utique humana industria adhibita hoc confecerit. Iam Lessius opposuit, forsitan fieri posse (dico fieri posse, quia solummodo de possibilitate agitur) quod liber humana industria exaretur; sed semper *haec duo adiunxit, scilicet* quod auctor instinctu divino incitatus accesserit ad opus hoc conficiendum, et secundo quod a Deo, ad finem saltem opere perfecto, pronuntietur in libro isto nil erronei contineri. Ergo non de approbatione Ecclesiae egit Lessius, sed de approbatione seu revelatione ipsius Dei.

Deus utique, quamvis sententia Lessii sit erronea, potest auctoritate sua librum confectum ita confirmare, ut liber iste divinus sit, ut ipse tanquam auctor huius operis appareat; sed Ecclesia hoc nullatenus agere potest. Verba Lessii, ut ea solummodo proferam, sunt clarissima: „Nos „docemus, ait, ut aliquid sit Scriptura sacra, non esse necessarium ut „omnia verba, aut omnes omnino sententiae sint auctori positive et „immediate inspirata a Spiritu sancto, proponente et formante in ipsius „intellectu singula verba ac singulas sententias scribendas; sed sufficere „ut auctor hagiographus divinitus instructus ad scribendum ea quae „vidit, audivit vel aliter novit, habeat infaillibilem assistentiam Spiritus „sancti, quae non permittat eum falli etiam in iis, quae cognoscit relatione, experientia aut ratione naturali: ab hac enim assistentia Spiritus sancti habet Scriptura ut sit infaillibilis veritatis. Denique si aliquod „opus pium et salutare, humana industria, ex divino instinctu composi„tum, publico testimonio Spiritus sancti approbaretur tanquam in om„nibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem „aeque infallibilem atque Scriptura sacra." Sed expresse iterum adno-

tavit, se hocce solummodo dixisse, quod possibile, non autem quod reapse in corpore et canone Scripturae sacrae talis liber inveniatur. Cum enim ex quadam negligentia ipse mentionem fecisset de libro II. Machabaeorum, quasi liber iste tali ratione fuerit confectus; postmodum hoc omnino retractavit, equidem dicens se non dixisse ex seipso, sed ratione habita adversariorum, qui impugnabant hunc librum, quasi humana industria fuerit exaratus: ergo sententia illa, quae hic damnatur, nullo modo debet confundi cum sententia Lessii et Lovaniensium. Ulterius etiam excluditur illa notio inspirationis ubi dicitur, librum quemdam esse sacrum seu divinitus inspiratum eo quod revelationem sine errore contineat. Nam si huiusmodi libri essent inspirati, omnes canones conciliorum libris sacris essent adnumerandi.

His negative dictis de notione Inspirationis, iam positive dicitur quid sit inspiratio, et quidem quoad characterem internum, scilicet quod Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habeant auctorem; et deinde quoad characterem externum, quod ut tales Ecclesiae per apostolos traditi sint; nam ut et Augustinus iam dixit: „Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae me moveret auctoritas". Ergo character iste externus debet accedere, ut liber aliquis habeatur inspiratus, et ut fide divina hoc credere teneamur.

His iam dictis, veniamus ad emendationes paragraphi tertiae. Prima emendatio, id est emendatio 27ª, vult delere vocem „integra", scilicet Scriptura integra continetur in libris sacris, et quidem ea de causa, quod deest in verbis concilii Tridentini. Hoc verum est, et cum omnino ex reliquis appareat, quod de integra sacra Scriptura sermo sit, utique potest admitti: ergo approbatur emendatio.

Emendatio 28ª. Agitur de traditionibus, et vult auctor, ut immediate post verba „sine scripto traditionibus" dicendum sit de inspiratione librorum et postea de canone, qui in concilio Tridentino habetur, et inde hic assumitur. Sed utique natura sua debet praecedere corpus librorum sacrorum, antequam de inspiratione illorum sermo esse possit; proinde Deputatio putat emendationem istam non esse admittendam. Caeteroquin in Deputatione fidei conclusum fuit, esse ex concilio Tridentino hic assumenda etiam ea, quae de traditione non scripta ibidem leguntur, scilicet ut post verba „sine scripto traditionibus" addatur: *Quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.* Cum haec additio habeatur in ipso concilio Tridentino, certe rmi Patres permittent, ut sine suffragiis haec additio acceptetur ad traditiones istas accuratius describendas. Deinde immediate pergitur „qui quidem libri veteris et novi Testamenti integri etc.".

Emendatio 29ª. Auctor huius emendationis vult ut addatur: *Qui quidem libri integri, prout in eiusdem concilii decreto recensentur, et in vulgata latina editione Clementis VIII. auctoritate promulgata habentur, cum omnibus suis partibus etc.*, seu ut commemoretur editio vulgata facta per Clementem VIII. Sed haec emendatio non potest admitti, quia omnino res diversae sunt. Vulgata latina ab ipso concilio declarata tamquam authentica, et emendationes factae per Pontifices subsequentes cum res sint omnino differentes, non debent confundi; eo minus debent, quia, ut nostis, in ipsa praefatione huius editionis anni 1592 dicitur, quod emendatio hucusque non omnibus numeris absoluta dici possit, et quod quaedam studio sint relicta, quae emendenda fuissent ex causis, quae ibidem afferentur.

Emendatio 30ª concernit illum passum schematis reformati, ubi dici-

tur quo in sensu liber inspiratus dici non possit, quia verba sunt ambigua et minus clara. Et reapse Deputatio de fide declarat, emendationem hic propositam esse acceptandam ; et proinde dicendum : *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati.*

Emendatio 31ª. Emendatio illa concernit accuratiorem definitionem inspirationis. Sed cum nimis sit diffusa, et proinde abludens a nostro dicendi modo, reiicienda esse censetur illa emendatio.

Emendatio 31ª (bis). Huic emendationi iam satisfactum est sub numero 30ª ; proinde si acceptaretur illa, suffragia non essent ferenda super hac emendatione.

Emendatio 32ª constat duabus partibus. In prima parte iterum habetur emendatio, de qua iam dixi, et proinde cum iam satisfactum sit, si acceptaretur emendatio 30ª, etiam de hac prima parte suffragia omitti possent. Quod secundam partem attinet, dicitur : *propterea quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem : atque ut tales Ecclesia suscipit et veneratur.* Deputatio de fide hanc emendationem aliquatenus accipit, scilicet in eo ut in verbis schematis, ubi dicitur : „Atque ut tales Ecclesiae per apostolos traditi sunt“ ut verba ista „ per apostolos“ omittantur, non quidem quod verba, si dicimus „Ecclesiae traditi qua tales“ alium sensum fundant, quam si dicimus „per apostolos traditi“. Nam ut Ecclesia aliquid de fide credendum proponere possit, librum aliquem esse inspiratum, utique non solummodo debet esse haec scientia certa, sed debet etiam esse revelata ; ut vero sit revelata, debet inveniri in deposito Ecclesiae, utique deponi debuit a Iesu Christo, ab apostolis etc. Sed ut nihilominus verba aliquantulum latius pateant, Deputatio proponit verba ista ultima schematis sic esse a Congregatione generali accipienda, ut dicatur : *atque ut tales ipsi* (scilicet Ecclesiae) *traditi sunt.*

Emendatio 33ª ad verba „humana industria“ vult addi : *sine ullo Dei afflatu* : sed superflua videntur haec verba, quia apparet, si sola humana industria sint exarata, quod non sint exarata ullo Dei afflatu. Ergo non admittenda esse videtur.

Emendatio 34ª. Huic emendationi iam est satisfactum, si emendatio modo a me proposita ad secundam partem emendationis 32ªᵉ a Congregatione generali accipiatur.

Emendatio 35ª vult addi : *aberrant quam maxime, qui rationalismum biblicum etc.* Deputatio de fide hanc emendationem excludendam esse censet, et primo ex eo quia agimus solummodo de fontibus revelationis, et proinde eiusmodi excursus videtur omnino a scopo schematis nostri multum abesse, et iusto plus abesse. Hae sunt emendationes paragraphi tertiae capitis notri.

Patres queruntur de oblita emendatione 36, quibus reverendissimus relator ait :

Sequens emendatio est iterum erratum. Nam emendatio ultima huius paragraphi ponenda est ante emendationem 36ᵃᵐ, nam emendatio 36ª iam pertinet ad quartam paragraphum.

Veniam denuo precor, quod tot ac tanta adsint errata ; nam cum tanta festinantia elenchus emendationum erat conficiendus, ut tali ratione irrepserint tot menda.

Post haec rmus relator descendit ex ambone, et ascendens R. D. Subsecretarius iuxta methodum superius expositam de singulis emendationibus Patres interrogavit. Et emendationem vicesimam septimam fere omnes approbarunt ; vicesimam octavam fere omnes admiserunt iuxta

modum tamen a rmo Brixinensi Episcopo in sua relatione propositum, nimirum ut adderentur verba quae sunt in concilio Tridentino et diceretur: *Continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt* (Trid. Sess. IV. decr. de can. Script.). *Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri etc.* ut in schemate reformato. Vicesimam nonam fere omnes reiecerunt. Tricesimam fere omnes admiserunt iuxta modum tamen in linea octava et sequenti propositum, ut scilicet diceretur: *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati etc.* Tricesimam primam fere omnes reiecerunt; alteram tricesimam primam in pagina 16 positam emi Praesides non proponendam censuerunt; quia iis, quae exposcebantur a rmo emendatore, iam satisfactum fuerat, cum de tricesima emendatione ageretur. Tricesimam secundam quoad primam partem suffragiis non subiecere emi Praesides, quia per ea, quae circa emendationem tricesimam constituta fuerant, iam provisum est; quoad secundam partem vero fere omnes admiserunt iuxta modum a rmo relatore propositum, ut scilicet in textu schematis reformati paragrapho tertia linea ultima pagina decima diceretur: *Atque ut tales ipsi* (*Ecclesiae*) *traditi sunt.* Tricesimam tertiam, uno vel altero excepto, omnes reiecerunt. Tricesima quarta suffragiis subiecta non fuit, quia iam provisum erat in secunda parte emendationis tricesimae secundae. Tricesimam quintam fere omnes reiecerunt.

IV. Rapport et vote sur les amendements du quatrième paragraphe (5 avril).

RELATIO

R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Eminentissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Restat paragraphus quarta et ultima capitis secundi, quae agit de interpretatione Scripturae sacrae. In hac paragrapho, primo renovatur decretum concilii Tridentini, et deinde mens huius decreti accuratius definitur. Et quare hoc? Ad proscribendos duos errores. Primus error est eorum, qui contendunt decretum hoc concilii Tridentini de interpretatione Scripturarum sacrarum esse solummodo disciplinare. Hinc renovatur hoc decretum et quidem in constitutione dogmatica, et dicimus, quod concilium salubriter decrevit: „idem decretum renovantes". Secundo mens decreti concilii Tridentini accuratius definitur contra errorem eorum, qui distinguunt inter interpretationem dogmaticam ab Ecclesia propositam, et inter dogma quod iuxta sensum Ecclesiae in loco quodam biblico invenitur. Et quidem distinguitur ita ut dicant, interpretem catholicum satisfacere decreto concilii Tridentini, etiamsi recedat ab interpretatione dogmatica Ecclesiae catholicae; dummodo non reiiciat dogma iuxta mentem Ecclesiae in loco quodam biblico contentum. Ad hunc errorem proscribendum dicimus: „ut in rebus fidei et morum is pro vero Scripturae sensu habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia" Haec de textu.

Iam veniamus ad emendationes, et quidem ad emendationem 36am. Quum in textu schematis reformati mentio de consensu sanctorum patrum sit suppressa, haec res pluribus reverendissimis Patribus valde displicuit, et petierunt etiam istam partem decreti concilii Tridentini denuo esse restituendam. Hic scopus intenditur in emendatione 36a,

38ª, 39ª, 40ª et 41ª. Rmi Patres, nulla de re toties et tam acriter in Deputatione fidei disputatum et decertatum est, quam de hac re. Formula negativa, quae circa consensum patrum habetur in decreto concilii Tridentini, non placuit; quia reapse, hac formula adoptata, nec error proscriberetur, cuius proscribendi causa decretum hoc renovatur, nec etiam mens concilii Tridentini unica lineola definiretur. Ergo negativa formula abstinendum erat.

Positiva formula, scilicet sacram Scripturam interpretandam esse, seu potius, eum sensum loci biblici verum esse, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, et quem tenet unanimis consensus patrum, haec formula utique potuit, seu potuisset admitti; nam optime tali ratione error proscribendus fuisset damnatus, et certe etiam ex mente concilii Tridentini haec formula optima esset. Nam denuo perlegi omnia quae Pallavicinius hac de re in historia concilii Tridentini habet, et iam persuasus, imo persuasissimus sum, quod mens patrum concilii Tridentini revera erat positiva; et si nihilominus formulam negativam elegerunt, non esse interpretandum contra sensum etc., solummodo ideo id fecerunt, ut aliquantulum clarius patescat, interpretem catholicum libere posse novum sensum loci cuiusdam biblici proponere, donec ipsi non constet, quod mens *Ecclesiae*, seu *unanimis consensus patrum locum* quemdam iam dogmatice, ut dicimus, definierit: ergo potuisset admitti. Et reapse authenticam interpretationem decreti concilii Tridentini habemus in professione fidei Tridentina; nam ibidem in utramque partem formula est positiva, nam dicimus: „Sacram Scripturam iuxta „eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia... admitto, „nec eam umquam, nisi iuxta unanimem consensum patrum accipiam „et interpretabor.“ Iam *nec eam umquam nisi* est duplex negatio, et duplex negatio, ut quisque nostrum scit, est fortior affirmatio; et proinde sensus patrum concilii ex authentica interpretatione per professionem fidei tridentinae utique est ille: ego numquam sacram Scripturam interpretabor, nisi semper iuxta sensum seu consensum sanctorum patrum: ergo poterat certe admitti formula positiva.

Formula ista nihilominus tum in Congregationibus, quae habitae fuerunt de primo schemate, tum etiam parti maiori in ipsa Deputatione de fide non placuit, et quidem praecipue duabus ex causis. Prima quia putabant aliqui Patres, tali positiva forma seu regula libertatem interpretis catholici nova lege circumscribi; et alia causa haec erat, quia timebant, tali ratione quoad interpretationem sacrae Scripturae constitui quasi duo tribunalia, scilicet unum Ecclesiae, cum aliquem locum per interpretationem dogmaticam definit, et aliud tribunal iudicii privati, cum interpres aliquis edicit, hunc esse unanimem consensum patrum, et hoc etiam tenaciter contra ipsum sensum Ecclesiae catholicae tenet. Ergo etiam a forma positiva erat recedendum.

Proposuimus ergo formulam detruncatam, scilicet dicendo, eum verum esse sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, mentione de sanctis patribus suppressa, ut tali ratione saltem una earum causarum, de quibus modo dixi, removeretur. Sed haec res valde displicuit parti minori in Deputatione de fide, et etiam pluribus rmis Patribus in Congregatione generali; et proinde quid consilii? Libenter confugimus, imo avidissime confugimus ad emendationes propositas; sed debeo fateri quod nihil consilii hausimus ex istis. Nam emendator rmus, cuius emendatio habetur numero 36°, proponit formulam positivam, addito *etiam*. Emendator sub numero 38° proponit formulam negativam, seu saltem postulat, restitui textum tridentinum. Emendator sub numero 39° habet

formulam positivam, aliquibus tamen verbis mutatis, scilicet emendatio ista sic sonat: *Atque* (omissum est per erratum) *in quantum etiam ex unanimi constet sanctorum patrum consensione circa huiusmodi supernaturalia morumque obiecta* (etiam verbum *morumque* omissum est per erratum): sensus emendationis valde est deturpatus. Ut videtis, Rmi Patres, formula ista est positiva: solummodo quaedam immutantur circa obiectum huiusmodi interpretationis, ubi sensus Ecclesiae teneri debet et consensio patrum. Forma quae proponitur in emendatione 40ª iterum est positiva, solummodo paucis immutatis, scilicet: *Definimus, ut in rebus fidei et morum sensus, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, vel exurgit ex unanimi patrum consensu, pro vero Scripturae sensu sit habendus.* Demum rmus emendator sub numero 41º etiam proponit formulam positivam, seu simpliciter petit sine formula stricte proposita: *aut unanimis sanctorum patrum consensus declarat.* Haec proinde est iterum formula positiva.

Iam quid agendum in tanta difficultate rerum, cum omnia media iam quasi erant exhausta? Incidimus in novam formulam et quidem sic sese habentem: *Declaramus decretum hoc renovantes, hanc illius* (scilicet decreti) *esse mentem, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.* Ut videtis est formula quasi duplicata, scilicet in prima parte huius novae formulae proscribitur directe error, de quo agimus, quem proscribere volumus; et deinde posteaquam error iste directe est proscriptus, simpliciter repetimus formulam negativam concilii Tridentini. Sic omnium votis optime consultum erit.

Ergo formula est, ut denuo repetam: „Hoc decretum renovantes, declaramus hanc ipsius (decreti scilicet) esse mentem, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum.“ Hucusque error directe damnatur; deinde repetitur: „atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimen consensum patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.“ In tanta penuria boni consilii nihil aliud possum facere, quam hanc formulam novam acceptationi rmorum Patrum commendare. Et proinde non approbanda esset, ne in singula descendam, emendatio 36ª, quemadmodum etiam, si illa acciperetur, non approbanda esset emendatio 38ª, 39ª, 40ª et 41ª.

His dictis, deveniam ad emendationem 37ᵃᵐ, quae non suo loco iterum est posita. Scilicet rmus emendator vult, verba „in rebus fidei et morum“ esse omittenda; sed reapse nullam possumus causam sufficientem perspicere, cur verba illa sint omittenda; prae primis cum in Congregationibus generalibus iam toties desiderium illud fuerit expressum, quod verba tum conciliorum tum etiam sacrae Scripturae integra adducantur.

Pervenimus iam ad emendationem 42ᵃᵐ. Haec emendatio est additio ad caput secundum schematis reformati. Rmus emendator vult, quod per decretum Concilii inculcetur episcopis, ut curent ne alias sacrae Scripturae versiones prae manibus fideles habeant aut legant, praeter ab ipsis approbatas cum sanctorum patrum et Ecclesiae doctorum ad verum sensum intelligendum adnotationibus. Res in se utique est optima et placuit opprime Deputationi de fide; sed nihilominus Deputa-

tio de fide credidit, huius emendationis locum non esse in decreto de fide catholica, seu in decreto dogmatico, sed potius locum illius esse in quodam decreto disciplinari : et proinde nomine Deputationis commendo hanc rem Deputationi, ad quam res disciplinares pertinent.

Emendatio 43ª. In hac emendatione habemus novam paragraphum addendam ad caput secundum; scilicet agit emendatio ista de abusu verborum sacrae Scripturae. Et reapse valde dolendum est, imo numquam satis doleri potest, quod hodiedum tantus habeatur abusus verborum sacrae Scripturae, et quidem multis modis. Sed nihilominus Deputatio eius mentis est, quod etiam haec additio non possit habere locum; cum proximo scopo totius capitis vix ac ne vix quidem connectatur. Proinde non esset hic loci acceptanda.

Addenda etiam esset sexta paragraphus, quae est emendatio 44ª. Idem, ni fallor, rmus emendator in capite huius novae paragraphi dolet quamplurimum de malo isto ingenti, quod per societates biblicas veritati catholicae infertur; cum istae societates acatholicae mundum quas inundent bibliis in lingua vulgari cuiusvis regionis editis, quae vero biblia ab auctoribus acatholicis, seu quae versiones ab auctoribus acatholicis confectae sunt, et proinde non verbum purum Dei, sed verbum saepe valde deturpatum continent. Sed consilium quod rmus emendator proponit eiusmodi est, quod quasi impossibile apparuerit Deputationi de fide; scilicet proponit, a SSmo Domino Nostro Papa Papa Pio IX. cogendam esse hic Romae commisionem virorum ex omnibus regionibus, qui in se hunc laborem susciperent, scilicet, vertendi sacra biblia in linguas vulgares, ut hac ratione ubivis terrarum authentica versio vulgatae latinae haberi possit. Sed cum res non solummodo sit valde difficilis, sed forsan etiam impossibilis, Deputatio de fide credidit, hanc rem SSmo Domino Nostro esse commendandam, ut id agat quod sibi in Domino bene visum fuerit.

Emendatio 45ª continet quandam summariam condemnationem errorum, qui oppositi sunt doctrinae in capite secundo propositae. Sed si canones, qui proponuntur, a rmis Patribus acceptantur, Deputatio de fide credit eiusmodi summariam condemnationem hic loci esse superfluam. Proinde non acceptanda proponitur.

Hac relatione peracta, emus primus Praeses actum ferendi suffragia indixit his verbis :

„Rmi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendatio-„nibus huius paragraphi, quas R. D. Subsecretarius singillatim prae-„leget, ut nostra de singulis exquirantur suffragia. “

Singulae autem emendationes iuxta consuetam methodum propositae sunt a rmo D. Subsecretario, et duplici experimento facto, suffragiorum exitus hic fuit.

Emendatio tricesima sexta proposita fuit iuxta modum a rmo Brixinensi in sua relatione nomine Deputationis propositum, dicendum nimirum : *Declaramus hanc eius esse mentem, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum patrum sacram Scripturam interpretari*; et hac ratione ab omnibus admissa est, paucissimis exceptis. Admissa autem huiusmodi emendatione, locus amplius non erat exquirendis suffragiis pro emendationibus tricesima octava, tricesima nona, quadragesima et quadra-

gesima prima, quae idcirco propositae non sunt. Tricesimam septimam, uno vel altero excepto, omnes reiecerunt. Quadragesimam secundam fere omnes reiecerunt in sensu tamen a rmo relatore exposito, ut nimirum quae a rmo emendatore proponuntur ad Commissionem remittantur pro rebus ad disciplinam ecclesiasticam pertinentibus. Quadragesimam quartam, paucissimis exceptis, omnes reiecerunt, sicuti et quadragesimam quintam.

Post haec, emus primus Praeses rmum relatorem ad ambonem vocavit his verbis :

„Ascendat ambonem R. D. Episcopus Brixinensis, et prosequatur relationem nomine Deputationis pro rebus fidei faciendam de canonibus, „qui ad hoc caput secundum pertinent."

Quod ipse exequens primum singulos canones, qui ad secundum caput reformati schematis referuntur, breviter expendit; dein vero quid de propositis emendationibus Deputatio sentiret, Patribus ita exposuit.

V. Rapport et vote sur les amendements des canons (5 avril).

RELATIO

R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Rmi Patres, permittatis mihi ut de ipso textu canonum pauca quaedam proferam.

Canon primus fertur contra eos, qui theologiam naturalem negant, id est qui dicunt, homini non inesse potentiam nec in ordine naturali habere argumenta seu media, quibus Deus certe cognosci possit. Ambitus vero ordinis naturalis nullatenus definitur et ideo etiam quaestio illa, utrum et quatenus institutio quaedam necessaria sit ut homo perveniat ad usum rationis, non tangitur. Hic est sensus canonis primi.

Canon secundus fertur contra deistas, id est rationalistas illos antiquioris formae, quorum tamen magnus numerus adhuc exstat ; qui deistae omnes, ut nostis, Rmi Patres, religionem sic dictam naturalem summis laudibus efferunt, imo hanc religionem naturalem considerant ut quandam chartam magnam constitutionis theocraticae, id est relationis quae est inter Deum et hominem ; ita quidem ut Deus summus rerum Dominus nec latum unguem recedere possit ab illa charta magna religionis naturalis. Ergo contra hos deistas tendit canon iste, et ideo dicitur : „Si quis dixerit fieri non posse aut non expedire (nam utrumque contendunt), ut per revelationem divinam homo de Deo et de cultu ei exhibendo edoceatur, anathema sit."

Canon tertius fertur contra progressionistas (sit venia verbo) nostri temporis. Haec opinio utique est ultimus et tristissimus foetus pantheismi. Progressionistae, cultu veri et vivi Dei relicto, addicti sunt cultui purae humanitatis ; imo humanitatem ipsam pro divinitate vera et absoluta habent : et ideo contendunt non posse fieri, quod homo ad cognitionem quandam supernaturalem Dei evehatur ; sed hominem ipsum progressus infiniti esse capacem, et quidem non ex Deo sed ex se, et ideo canon iste sic sonat : „Si quis dixerit, hominem ad cognitionem, quae naturalem superat, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse ac debere, anathema sit." Canon quartus per se patet.

His praelibatis de sensu textus nostri, veniamus ad emendationes. Emendatio 46ª constat duabus partibus ; in prima parte rmus emenda-

tor proponit suum desiderium, quod singulis capitibus in ipsa doctrina constitutionis dogmaticae addantur simul canones, ut sic primo obtutu appareat tum quid positive sit tenendum, tum quid sit reiiciendum. Negari non potest, hanc rationem habere aliquod momentum; sed nihilominus Deputatio credit a more solito non esse recedendum: 1° quia est, ut iam dixi, mos solitus, et etiam ne turbetur doctrina ipsa defluens a primo capite usque ad finem; ne per canones interpositos doctrina positiva per doctrinam negativam quasi aliquatenus turbetur. Quod ad partem secundam attinet, suffragia hac de re non sunt danda, quia iam decisum est.

Emendatio 47ª. Rmus emendator vult, quod in canone primo addatur: *rerum omnium creatorem et Dominum.* Sententia Deputationis de fide est negativa; et quidem ex eo, quia verba huius canonis, quod nomen Dei attinet, sunt desumpta ex loco celeberrimo libri Sapientiae, ubi dicitur (1): *A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Ergo Deputatio nomen istud in sensu sacrae Scripurae simpliciter retineri vult; et proinde censet non adoptandam esse istam emendationem. Idem vult ex eadem causa de emendatione sequenti sub numero 48ª.

Emendatio 49ª admittenda censetur a Deputatione fidei, scilicet ut loco „ab homine certo cognosci posse" dicatur: *naturali rationis humanae lumine.* Et proinde canon primus sic sonaret: „Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, *naturali rationis humanae* (per erratum hoc verbum, de quo unice agitur, fuit omissum) *lumine* certo cognosci non posse, anathema sit." Haec igitur emendatio commendatur.

Emendatio 50ª. Debeo animadvertere etiam in hoc canone, et quidem statim in tertio verbo adesse turpe erratum typographicum, seu nescio cuius sit; scilicet canon iste debet sic sonare: *Si quis dixerit*, loco „si quis negaverit." Itaque sensus est prorsus inversus. Quod istum canonem attinet, in merito est quidem idem sicut proponitur in ipso textu; sed rmus emendator vult additionem: *ab homine ad imaginem et similitudinem eius facto*; et quidem exinde, ut etiam addita hac ratione appareat, cur vel maxime Deus per speculum creaturarum certo cognosci possit; scilicet non solummodo per vestigia Dei rebus creatis impressa, sed multo magis per imaginem impressam animae immortali hominis. Sed quamvis ea ratio sit optima, tamen Deputatio censet istam emendationem non esse admittendam, ideo quia solemne est Ecclesiae in canonibus rationes non adducere, sed simpliciter errorem verbis definitis condemnare. Rationes pertinent ad doctrinam; condemnatio verbis concepta pertinet ad canonem.

Emendatio 51ª. Etiam ista spectat ad canonem primum, scilicet ut addatur: *Si quis dixerit, hominem uti nunc est, non posse suo naturali lumine etc.* Sed etiam ista emendatio non est admittenda, quia scopo doctrinae non convenit; nam non simpliciter agitur in doctrina nostra, utrum ab homine, prout nunc est, Deus naturali lumine certo cognosci possit necne; sed agitur in genere de conditione naturae humanae.

Emendatio 52ª et emendatio 53ª. Etiam hae emendationes spectant ad canonem primum. Sententia Deputationis est negativa, et etiam si nobis constantes sumus, debet etiam sententia rmorum Patrum esse negativa. Hic enim heri statuimus, ponendum esse certum solummodo principium in doctrina capitis, quo principio directe excludatur tradi-

(1) Cap. 13, 5.

tionalismus crudior et quo solummodo indirecte aberrationes arceantur traditionalismi mitioris; et nullam esse admittendam emendationem, quae directe impetat traditionalismum mitiorem sive in sensu favorabili, sive in sensu contrario. Cum iam hae duae emendationes tueri videantur traditionalismum mitiorem, inde ergo consequenter hae duae emendationes non sunt accipiendae.

Emendatio 54ª pertinet ad canonem secundum, ubi dicitur: *Si quis dixerit, hominem ad Dei cognitionem vel ad cultum ei exhibendum supernaturalem, per revelationem divinam evehi non posse*; *aut homini id non expedire, sed cum* (non *Deum*, turpe erratum) *ex se ipso et per seipsum ad omnis veri et boni possessionem, iugi humanae naturae profectu pertingere posse et debere*; *anathema sit*. Canon iste, ut videtis, Rmi Patres, est quasi combinatus ex canone secundo et tertio. Emendationem istam Deputatio de fide non putat esse admittendam, et quidem ex eo, quia non admodum convenit doctrinae a nobis propositae: nam in doctrina a nobis proposita agitur de facto revelationis et de necessitate revelationis. Quod autem attinet statum hominis supernaturalem, hoc solummodo ideo adducitur, ut tali ratione necessitas revelationis positivae supernaturalis probetur. Iam vero in isto canone proponuntur verba, quibus damnantur ii qui negant, hominem ad cultum Deo exhibendum supernaturalem evehi posse. Non agitur de cultu supernaturali directe, sed de cognitione veritatum supernaturalium. Similis canon, Rmi Patres, recurret in constitutione dogmatica de mysteriis, ubi expresse et ex professo agitur de elevatione naturae humanae.

Emendatio 55ª. Pertinet haec emendatio ad canonem secundum et ad canonem tertium: proponitur enim duos istos canones dispescendos esse in tres, scilicet sequenti modo: Canon II. *Si quis dixerit, hominem ad cognitionem rerum supernaturalium divinitus evehi non posse, anathema sit*. Canon III. *Si quis dixerit, non expedire ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit*. Canon IV. *Si quis dixerit, hominem ex seipso ad omnis tandem veri et boni cognitionem et possessionem iugi profectu pertingere posse et debere, anathema sit*.

Doleo valde, ingenue fateor, quod sententia Deputationis de fide etiam hac in re sit negativa et debeat esse negativa. Quare? Verissimum est in hac emendatione res optime distingui et dispesci: sed ratio distinctionis, ratio distinguendi prorsus est alia, quam quae est in textu nostro. In textu nostro, ut modo dixi, damnantur in secundo canone deistae seu rationalistae conii antiquioris; in canone tertio damnantur progressionistae nostri aevi. Ergo ratio divisionis in textu nostro sunt errores, contra quos canones proponuntur, seu systemata errorum; non enim agitur solummodo de singulis erroribus, sed condemnantur systemata errorum: et quidem maxime et directe opposite ad eiusmodi systemata. E contra ratio distinctionis, sicut in emendatione hac proponitur, est ratio possibilitatis, ratio utilitatis; et demum in canone tertio seu quarto, ut in emendatione habetur, prima pars canonis, qualis in textu habetur, omnino omittitur, quum tamen, ut Deputationi videtur, pars ista nullo modo omitti possit, ut sciatur qualis sit sententia progressionistarum de religione revelata, et deinde qualis sit error domesticus progressionistarum, scilicet quod arbitrentur, hominem progressus in infinitum esse capacem et proinde per se pertingere posse ad omnis veri et boni cognitionem et possessionem. Proinde, quamvis optime essent omnia disposita, et dilucide disposita; tamen quia omnino ablu-

dunt a scopo in schemate proposito, sententia Deputationis alia esse non potest quam *negativa*.

Emendatio 56ª *a* et *b*. Pertinet ista emendatio ad canonem secundum. Auctor reverendissimus huius emendationis vult, ut loco verborum, quae in canone secundo habentur: „Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire," dicatur: *non esse necessarium*. Sed tali ratione, Rmi Patres, error certe non ita configeretur, sicuti enuntiatur a rationalistis. Nam rationalistae religionem naturalem summis laudibus efferentes contendunt religionem supernaturalem, sive revelationem potius positivam non esse possibilem, et non esse utilem; proinde necessario dicendum est, sicuti in textu habetur, fieri non posse aut non expedire, et non, sicut rmus emendator vult, non esse necessarium.

Canon III, emendatio 57ª. Rmus emendator sequentes formulas proponit: *Si quis dixerit, hominem non posse divinitus evehi ad statum, qui naturalem superat, hoc est ad cognitionem veritatum et participationem bonorum supernaturalium; sed illum ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem, iugi facultatum ac virium naturalium explicatione et profectu successivo pertingere posse et debere, anathema sit*; vel brevius: *Si quis dixerit, hominem non posse divinitus evehi ad statum, qui naturalem superat, sed ex seipso etc.* Emendatio ista non apprime convenit doctrinae in capite propositae. Nam iterum in hac emendatione directe agitur de statu supernaturali hominis, cum tamen in ipsa doctrina de statu supernaturali non directe, sed solummodo illationis causa sermo sit; et proinde sententia Duputationis alia esse non potest quam negativa.

Emendatio 58ª. Rmus emendator proponit ut dicatur: *Si quis dixerit, hominem ex se ipso iugi profectu posse pertingere ad cognitionem cuiusque veritatis, et propterea nullas esse veritates, quae naturalem mentis humanae cognoscendi potentiam superant; aut homines divinitus evehi non posse ad has veritas cognoscendas, anathema sit.* Etiam iste canon multis modis commendatur, negandum non est; sed nihilominus Deputatio censuit, non ita esse directe oppositam istam formulam systemati progressionistarum: quia progressionistae indifferentes se habent, utrum sint veritates supernaturales necne; sed speciatim in hoc tendunt, fieri non posse quod homo evehatur a Deo ad cognitionem veritatum supernaturalium: et utique hoc ex ipso systemate fluit. Nam cum systema progressionistarum, ut iam dixi, sit systema cultus humanitatis purae, ergo negationis Dei, utique ea quae dixi, ex ipso systemate progressionistarum fluunt: non vero adeo directe ea sunt opposita, quae in hoc canone habentur, ubi immediate sententia condemnationis fertur contra negantes, ullas esse veritates supernaturales. Dicunt progressionistae: quidquid sit de istis veritatibus supernaturalibus, de iis non curamus; sed est contra dignitatem generis humani, quod genus humanum quod est divinitas, divinitas absoluta in sensu pantheistarum, evehatur ad cognitionem quandam supernaturalem, et non possit per semetipsam pertingere ad cognitionem cuiusvis veritatis.

Emendatio 59ª. Rmus emendator vult, quod canon quartus immutetur. Ratio, quam affert, huc pertinere non videtur; nam affert rationem, quae solummodo vera esset, seu ut rectius dicam, quae solummodo tunc considerari deberet, si ipso in canone, non in ipsa doctrina, aliquid haberetur de interpretatione sacrarum Scripturarum; cum in canone ipso nec verbulo mentio fiat de interpretatione sacrarum Scripturarum; utique haec emendatio admitti non potest.

Emendatio 60ª constat duabus partibus: prima pars nihil differt a textu proposito; in secunda parte vult addi: *Qui negaverit aut inficia-*

tus fuerit, in rebus fidei et morum cum pro vero Scripturae sensu habendum esse, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum, anathema sit. Sententia Deputationis de fide est negativa. Nam non vult excedere limites, quos sibi proponit concilium Tridentinum. Etiam concilium Tridentinum canonem de interpretatione sacrarum Scripturarum non confecit ; et proinde etiam Concilium Vaticanum illud exemplum sibi proponens, non accipiat huiusmodi emendationem.

Emendatio 61ª. Iste canon novus et addititius est : *Si quis dixerit, sacrae Scripturae historias, vel personas in illis recensitas non in sensu proprio accipiendas esse, sed metaphorico, ac pro mythis ac fabulis ad aliud significandum adhibitis, anathema sit.* Huius emendationis locus hic esse non potest, quia in caput tertium de fide canon similis proponitur. Ergo ne anticipemus canonem istum, hic loci est omittendus.

Demum canon ultimus sub emendatione 62ª positus est. Iste canon contra ontologistas est : *Si quis dixerit, Deum per immediatam visionem, seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, anathema sit.* Etiam haec emendatio non approbanda censetur a Deputatione fidei, et quidem ideo, quia doctrina ista ex heri dictis conciliariter non fuit pertracta ; et cum sit tanti momenti, in quo verum a falso forsan latum crinem distat, ideo certe res ista serio et conciliariter esset ponderanda : et ex hoc defectu formali solummodo Deputatio de fide censet, istum canonem non esse approbandum.

Iam, Emi ac Rmi Patres, proposui non ex meo penu, sed ex sensu Deputationis fidei, qua servus illius, ea quae ipsi Congregationi generali proponenda esse videbantur. Favete, Rmi Patres, dictis.

Post hanc alteram relationis partem emus primus Praeses dixit :

„Rmi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendationibus canonum, quiad caput secundum referuntur. R. D. Subsecretarius easdem singillatim praeleget, ut postea de singulis exquirantur suffragia."

Tunc Subsecretarius modo superius exposito singulas emendationes elata voce recitavit, et in duplici experimento, quod habitum est, hic suffragiorum exitus fuit :

Emendationem quadragesimam sextam quoad primam partem fere omnes reiecerunt ; quoad secundam vero partem non proponendam esse Praesides censuerunt, quia de re agebatur, quae iam decisa erat. Quadragesimam septimam et quadragesimam octavam fere omnes reiecerunt. Quadragesimam nonam fere omnes admiserunt. Dicendum nimirum : *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali humanae rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit.*

Emendationes autem quinquagesimam, quinquagesimam primam, quinquagesimam secundam, quinquagesimam tertiam, quinquagesimam quartam, quinquagesimam quintam, quinquagesimam sextam (*a* et *b*), quinquagesimam septimam, quinquagesimam octavam, quinquagesimam nonam, et sexagesimam fere omnes reiecerunt. Sexagesimam primam pariter fere omnes reiecerunt, quia, ut a rmo relatore observatum fuerat, de ea ratio haberi debebat in capite sequenti. Sexagesimam secundam demum fere omnes etiam reiecerunt, quia ut ab eodem relatore notatum fuerat, rem proponebat, in qua accuratior disquisitio necessaria esset, et posito quod agi de illa deberet, oporteret conciliariter pertractari.

APPENDICE II

EXTRAIT DU QUATRIÈME CONCILE DE LATRAN (1215).

Cap. 1. Definitio adversus Albigenses aliosque haereticos.

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens, et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus : tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino : Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque : absque initio, semper ac sine fine : Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens : consubstantiales et coaequales, et coomnipotentes et coaeterni : unum universorum principium : creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium : qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem : angelicam videlicet et mundanam : ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit...

APPENDICE III

EXTRAIT DU CONCILE DE TRENTE

Sessio quarta celebrata die VIII mensis Aprilis an. M. D. XLVI.

DECRETUM DE CANONICIS SCRIPTURIS.

Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut, sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur; quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis, et morum disciplinae, omni creaturae praedicari jussit; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero Librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti Veteris, quinque Moysis : id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium ; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae primus, et secundus qui dicitur Nehemias ; Tobias, Judith. Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel ; duodecim Prophetae minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias ; duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti Novi quatuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem. Actus Apostolorum a Luca evangelista conscripti ; quatuordecim Epistolae Pauli Apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos ; Petri Apostoli duae, Joannis Apostoli tres, Jacobi Apostoli una, Judae Apostoli una ; et Apocalypsis Joannis Apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit ; anathema sit. Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura.

APPENDICE IV

EXTRAIT DU CONCILE DE TRENTE, MÊME SESSION IV.

DECRETUM DE EDITIONE ET USU SACRORUM LIBRORUM.

Insuper eadem sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum Librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat ; statuit et declarat ut haec ipsa vetus et Vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur ; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat ; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur, et poenis a jure statutis puniantur. . . . . .

APPENDICE V

ENCYCLIQUE DE LÉON XIII SUR L'ÉTUDE DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Nous publions cette encyclique d'après l'édition de l'imprimerie Vaticane reproduite par M. le chanoine Didiot, dans son traité de la Sainte Ecriture. Nous avons distingué les paragraphes par un numéro d'ordre pour la facilité de nos renvois. Nous avons aussi fait précéder le texte d'une analyse sommaire.

INTRODUCTION.

1. L'ordre surnaturel. Nécessité de la révélation. Ses sources. Importance de l'Ecriture, comme source de la révélation. L'étude de la Sainte Ecriture. 2. But de l'encyclique : exciter aux études bibliques et leur donner une direction plus conforme aux besoins du temps. Il faut exposer et défendre les enseignements de l'Ecriture. 3. Eloge de ceux qui s'y appliquent. Exhortation à les imiter.

Première partie.

EXCELLENCE DES ÉTUDES BIBLIQUES.

1re *Classe de preuves.* — 4. Utilité multiple de la Bible, affirmée par saint Paul, démontrée : 1° par l'*exemple* de Jésus-Christ et 5. des apôtres ; 6. 2° par les *ressources* qu'elle offre pour l'enseignement du dogme et de la morale et 7. pour la prédication chrétienne, 8. 3° par le *témoignage* des *saints pères*. Dispositions requises pour en profiter.

2e *Classe de preuves.* — 9. Conduite de l'Eglise. Législation qui prescrit la lecture et l'explication de la Bible. 10. L'étude de la Bible au temps des pères. 11. L'étude et les éditions de la Bible depuis le temps des pères jusqu'à nos jours. Conclusion. L'Eglise a toujours gardé et étudié avec soin les textes sacrés.

Deuxième partie

MÉTHODE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES.

12. L'ennemi à combattre. La fausse science de la Bible, inspirée par le rationalisme. 13. Vulgarisation de cette fausse science. 14. Appel à l'étude de la Bible. Le choix et la préparation des maîtres.

1re *Classe de travaux.* — Le traité d'*Introduction à la Bible*. Importance de ce traité préliminaire.

2e *Classe de travaux.* — L'*interprétation de la Bible*. 15. Observations générales. Texte à expliquer : la Vulgate et les autres textes. Les questions théologiques dans la Bible.

16. L'Eglise interprète des Ecritures soit par ses jugements solennels, soit par son magistère ordinaire et universel. L'autorité des pères en matière d'exégèse. 17. Usage des commentateurs catholiques. Utilité et dé-

fauts des commentateurs hétérodoxes. 18. Apports de la science biblique à la théologie.

3e *Classe de travaux.— Défense de la Bible.* 19. Le magistère de l'Eglise, seul moyen d'établir intégralement l'autorité de la Bible. Nécessité d'autres preuves et d'une science variée et solide. 20. 1° *Les objections de la fausse critique.* 21. 2° *Les objections tirées des sciences physiques.* Ne pas regarder comme des théories scientifiques obligatoires, les manières de parler des écrivains sacrés et des commentateurs. 22. 3° *Les objections tirées des sciences historiques.* Règles pour les résoudre. 23. On ne doit pas accorder qu'il y a des erreurs dans les livres inspirés. 24. Nature de l'inspiration. 25. Elle exclut toute possibilité d'erreur. 26. Concours que les savants catholiques doivent apporter à la défense de la Bible. 27. Concours des riches par leurs libéralités.

28. Résumé des conseils pour la défense et l'interprétation de la Bible. 29. Heureux résultats espérés.

Conclusion.

30. Exhortation à l'épiscopat. 31. Exhortation aux étudiants ecclésiastiques et au clergé. 32. Bénédiction apostolique.

Sanctissimi domini nostri Leonis divina providentia papae XIII

Litterae encyclicae ad patriarchas, primates, archiepiscopos et episcopos universos catholici orbis gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentes, de studiis Scripturae Sacrae.

Venerabilibus fratribus patriarchis primatibus archiepiscopis et episcopis universis catholici orbis gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentibus Leo PP. XIII.

Venerabiles fratres salutem et Apostolicam benedictionem.

1. Providentissimus Deus, qui humanum genus, admirabili caritatis consilio, ad consortium naturae divinae principio evexit, dein a communi labe exilioque eductum, in pristinam dignitatem restituit, hoc eidem propterea contulit singulare praesidium, ut arcana divinitatis, sapientiae, misericordiae suae, supernaturali via patefaceret. Licet enim in divina revelatione res quoque comprehendantur quae humanae rationi inaccessae non sunt, ideo hominibus revelatae, *ut ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint, non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem* (1). Quae *supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem*, continentur tum *in sine scripto traditionibus*, tum etiam *in libris scriptis*, qui appellantur sacri et canonici, eo quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt* (2). Hoc sane de utriusque Testamenti libris perpetuo tenuit palamque professa est Ecclesia : eaque cognita sunt gravissima veterum documenta, quibus enuntiatur, Deum, prius per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos locutum, etiam Scripturam condidisse, quae canonica nomi-

(1) Conc. Vat., *sess.* III, *cap.* II, *de revel.*
(2) *Ibid.*

natur (1), eamdemque esse oracula et eloquia divina (2), litteras esse humano generi longe a patria peregrinanti a Patre coelesti datas et per auctores sacros transmissas (3). Jam, tanta quum sit praestantia et dignitas Scripturarum, ut Deo ipso auctore confectae, altissima ejusdem mysteria, consilia, opera complectantur, illud consequitur, eam quoque partem sacrae theologiae, quae in eisdem divinis Libris tuendis interpretandisque versatur, excellentiae et utilitatis esse quam maximae.

2. Nos igitur, quemadmodum alia quaedam disciplinarum genera, quippe quae ad incrementa divinae gloriae humanaeque salutis valere *plurimum posse viderentur*, crebis epistolis et *cohortationibus* provehenda, non sine fructu, Deo adjutore, curavimus, ita nobilissimum hoc sacrarum Litterarum studium excitare et commendare, atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere jamdiu apud Nos cogitamus. Movemur nempe ac prope impellimur sollicitudine Apostolici muneris, non modo ut hunc praeclarum catholicae revelationis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici gregis patere velimus, verum etiam ut eumdem ne patiamur ulla in parte violari, ab iis qui in Scripturam sanctam, sive impio ausu invehuntur aperte, sive nova quaedam fallaciter imprudenterve moliuntur.

3. Non sumus equidem nescii, Venerabiles Fratres, haud paucos esse e catholicis, viros ingenio doctrinisque abundantes, qui ferantur alacres ad divinorum Librorum vel defensionem agendam vel cognitionem et intelligentiam parandam ampliorem. At vero, qui eorum operam atque fructus merito collaudamus, facere tamen non possumus quin ceteros etiam, quorum sollertia et doctrina et pietas optime hac in re pollicentur, ad eamdem sancti propositi laudem vehementer hortemur. Optamus nimirum et cupimus, ut plures patrocinium divinarum Litterarum rite suscipiant teneantque constanter; utque illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit majorem in dies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod aequissimum est, impendant.

4. Hoc enimvero studium cur tantopere commendandum videatur, praeter ipsius praestantiam atque obsequium verbo Dei debitum, praecipua causa inest in multiplici utilitatum genere, quas inde novimus manaturas, sponsore certissimo Spiritu Sancto : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus* (4). Tali sane consilio Scripturas a Deo esse datas hominibus, exempla ostendunt Christi Domini et Apostolorum. Ipse enim qui « miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem (5) », ad sacras Litteras, in divinae suae legationis munere, appellare consuevit : nam per occasionem ex ipsis etiam sese a Deo missum Deumque declarat ; ex ipsis argumenta petit ad discipulos erudiendos, ad doctrinam confirmandam suam ; earumdem testimonia et a calumniis vindicat obtrectantium, et Sadducaeis ac Pharisaeis ad coarguendum opponit, in ipsumque Satanam, impudentius

(1) S. Aug. *de civ. Dei*, XI, 3.
(2) S. Clém. Rom. I *ad Cor.* 45 ; S. Polycarp. *ad Phil.* 7 ; S. Iren. *c. haer.* II, 28. 2.
(3) S. Chrys. *in Gen. hom.* 2, 2, S. Aug. *in Ps.* XXX, *serm.* 2, 1 ; S. Greg. M. *ad. Theod. ep.* IV, 31.
(4) II Tim. III, 16-17.
(5) S. Aug. *de util. cred.*, XIV, 32.

sollicitantem, retorquet; easdemque sub ipsum vitae exitum usurpavit, explanavitque discipulis redivivus, usque dum ad Patris gloriam ascendit.

5. Ejus autem voce praeceptisque Apostoli conformati, tametsi dabat ipse *signa et prodigia fieri per manus eorum* (1), magnam tamen efficacitatem ex divinis traxerunt Libris, ut christianam sapientiam late gentibus persuaderent, ut Judaeorum pervicaciam frangerent, ut haereses comprimerent erumpentes. Id apertum ex ipsorum concionibus, in primis beati Petri, quas, in argumentum firmissimum praescriptionis novae, dictis veteris Testamenti fere contexuerunt; idque ipsum patet ex Matthaei et Joannis Evangeliis atque ex Catholicis, quae vocantur, Epistolis; luculentissime vero ex ejus testimonio qui « ad pedes Gamalielis Legem Moysis et Prophetas se didicisse gloriatur, ut armatus spiritualibus telis postea diceret confidenter : *Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo* (2). »

6. Per exempla igitur Christi Domini et Apostolorum omnes intelligant, tirones praesertim militae sacrae, quanti faciendae sint divinae Litterae, et quo ipsi studio, qua religione ad idem veluti armamentarium accedere debeant. Nam catholicae veritatis doctrinam qui habeant apud doctos vel indoctos tractandum, nulla uspiam de Deo, summo et perfectissimo bono, deque operibus gloriam caritatemque ipsius prodentibus, suppetet eis vel cumulatior copia vel amplior praedicatio. De Servatore autem humani generis nihil uberiusve expressiusve quam ea, quae in universo habentur Bibliorum contextu; recteque affirmavit Hieronymus, « ignorationem Scripturarum esse ignorationem Christi (3) » ; ab illis nimirum exstat, veluti viva et spirans, imago ejus, ex qua levatio malorum, cohortatio virtutum, amoris divini invitatio mirifice prorsus diffunditur. Ad Ecclesiam vero quod attinet, institutio, natura, munera, charismata ejus tam crebra ibidem mentione occurunt, tam multa pro ea tamque firma prompta sunt argumenta, idem ut Hieronymus verissime edixerit : « Qui sacrarum Scripturarum testimoniis roboratus est, is est propugnaculum Ecclesiae (4) ». Quod si de vitae morumque conformatione et disciplina quaeratur, larga indidem et optima subsidia habituri sunt viri apostolici : plena sanctitatis praescripta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia ; gravissima accedit, ipsius Dei nomine et verbis, praemiorum in aeternitatem promissio, denunciatio poenarum.

7. Atque haec propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est quae oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam praebet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam. Quisquis enim divini verbi spiritum et robur eloquendo refert, ille, *non loquitur in sermone tantum sed et in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa* (5). Quamobrem ii dicendi sunt praepostere improvideque facere, qui ita conciones de religione habent et praecepta divina enuntiant, nihil ut fere afferant nisi humanae scientiae et prudentiae verba, suis magis argumentis quam divinis innixi. Istorum scilicet orationem, quantumvis nitentem luminibus, languescere et frigere necesse est, utpote quae igne careat sermonis Dei (6),

(1) Act. XIV, 3.
(2) S. Hier. *de studio Script.* ad Paulin. *ep.* LIII, 3.
(3) *In Is. Prol.*
(4) *In Is.* LIV, 12.
(5) I Thess. I, 5.
(6) Jerem. XXIII, 29.

eamdemque longe abesse ab illa, qua divinus sermo pollet virtute: *Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus* (1). Quamquam, hoc etiam prudentioribus assentiendum est, inesse in sacris Litteris mire variam et uberem magnisque dignam rebus eloquentiam: id quod Augustinus pervidit diserteque arguit (2), atque res ipsa confirmat praestantissimorum in oratoribus sacris qui nomen suum assiduae Bibliorum consuetudini piaeque meditationi se praecipue debere, grati Deo affirmarunt.

8. Quae omnia SS. Patres cognitione et usu quum exploratissima haberent, nunquam cessarunt in divinis Litteris earumque fructibus collaudandis. Eas enimvero crebris locis appellant vel thesaurum locupletissimum doctrinarum coelestium (3), vel perennes fontes salutis (4); vel ita proponunt quasi prata fertilia et amoenissimos hortos, in quibus grex dominicus admirabili modo reficiatur et delectetur (5). Apte cadunt illa S. Hieronymi ad Nepotianum clericum: « Divinas Scripturas saepius lege, imo nunquam de manibus tuis sacra lectio deponatur; disce quod doceas,... sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit (6); » convenitque sententia S. Gregorii Magni, quo nemo sapientius pastorum Ecclesiae descripsit munera: « Necesse est, inquit, ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant (7). » Hic tamen libet Augustinum admonentem inducere. « Verbi Dei inanem esse forinsecus praedicatorem, qui non sit intus auditor (8) »; eumque ipsum Gregorium sacris concionatoribus praecipientem, « ut in divinis sermonibus, priusquam aliis eos proferant, semetipsos requirant, ne insequentes aliorum facta se deserant (9). » Sed hoc jam, ab exemplo et documento Christi, qui *caepit facere et docere*, vox apostolica late praemonuerat, non unum allocuta Timotheum, sed omnem clericorum ordinem, eo mandato: *Attende tibi et doctrinae, insta in illis*; *hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt* (10). Salutis profecto perfectionisque et propriae et alienae eximia in sacris Litteris praesto sunt adjumenta, copiosius in Psalmis celebrata; iis tamen, qui ad divina eloquia, non solum mentem afferant docilem atque attentam, sed integrae quoque piaeque habitum voluntatis. Neque enim eorum ratio librorum similis atque communium putanda est; sed, quoniam sunt ab ipso Spiritu Sancto dictati, resque gravissimas continent multisque partibus reconditas et difficiliores, ad illas propterea intelligendas exponendasque semper ejusdem Spiritus « indigemus adventu (11) », hoc est, lumine et gratia ejus: quae sane, ut divini Psaltae frequenter instat auctoritas, humili sunt precatione imploranda, sanctimonia vitae custodienda.

9. Praeclare igitur ex his providentia excellit Ecclesiae, quae, *ne coelestis ille sacrorum Librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa*

(1) Hebr. IV, 12.
(2) *De doct. chr.* IV, 6, 7.
(3) S. Chrys. *in Gen. hom.* 21, 2; *hom.* 60, 3; S. Aug. *de discipl. chr.* 2.
(4) S. Athan. *ep. fest.* 39.
(5) S. Aug. *serm.* 26, 24; S. Ambr. *in Ps.* CXVIII, *serm.* 19, 2.
(6) S. Hier. *de vit. cleric.* ad Nepot.
(7) S. Greg. M. *Regul. past.* II, 11 (*al.* 22); *Moral.* XVIII, 26 (*al.* 14).
(8) S. Aug. *serm.* 179, 1.
(9) S. Greg. M. *Regul. past.* III, 24 (*al.* 48).
(10) I Tim. IV, 16.
(11) S. Hier. *in Mich.* 1, 10.

liberalitate hominibus tradidit, neglectus jaceret (1), optimis semper et institutis et legibus cavit. Ipsa enim constituit, non solum magnam eorum partem ab omnibus suis ministris in quotidiano sacrae psalmodiae officio legendam esse et mente pia considerandam, sed eorumdem expositionem et interpretationem in ecclesiis cathedralibus, in monasteriis, in conventibus aliorum regularium, in quibus studia commode vigere possint, per idoneos viros esse tradendam ; diebus autem dominicis et festis solemnibus fideles salutaribus Evangelii verbis pasci, restricte jussit (2). Item prudentiae debetur diligentiaeque Ecclesiae cultus ille Scripturae sacrae per aetatem omnem vividus et plurimae ferax utilitatis.

10. In quo etiam ad firmanda documenta hortationesque Nostras, juvat commemorare quemadmodum a religionis christianae initiis, quotquot sanctitate vitae rerumque divinarum scientia floruerunt, ii sacris in Litteris multi semper assiduique fuerint. Proximos Apostolorum discipulos, in quibus Clementem Romanum, Ignatium Antiochenum, Polycarpum, tum Apologetas, nominatim Justinum et Irenaeum, videmus epistolis et libris suis, sive ad tutelam sive ad commendationem pertinerent catholicorum dogmatum, e divinis maxime Litteris fidem, robur, gratiam omnem pietatis arcessere. Scholis autem catecheticis ac theologicis in multis sedibus episcoporum exortis, Alexandrina et Antiochena celeberrimis, quae in eis habebatur institutio, non alia prope re, nisi lectione, explicatione, defensione divini verbi scripti continebatur. Inde plerique prodierunt Patres et scriptores, quorum operosis studiis egregiisque libris consecuta tria circiter saecula ita abundarunt, ut aetas biblicae exegeseos aurea jure ea sit appellata. — Inter orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cujus ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. Adnumerandi plures, qui hujus disciplinae fines amplificarunt : ita, inter excellentiores tulit Alexandria Clementem, Cyrillum ; Palaestina Eusebium, Cyrillum alterum ; Cappadocia Basilium Magnum, utrumque Gregorium, Nazianzenum et Nyssenum ; Antiochia Joannem illum Chrysostomum, in quo hujus peritia doctrinae cum summa eloquentia certavit. Neque id praeclare minus apud occidentales. In multis qui se admodum probavere, clara Tertulliani et Cypriani nomina, Hilarii et Ambrosii, Leonis et Gregorii Magnorum ; clarissima Augustini et Hieronymi : quorum alter mire acutus extitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicae veritatis, alter a singulari Bibliorum scientia magnisque ad eorum usum laboribus, nomine Doctoris maximi praeconio Ecclesiae est honestatus.

11. Ex eo tempore ad undecimum usque saeculum, quamquam hujusmodi contentio studiorum non pari atque antea ardore ac fructu viguit, viguit tamen, opera praesertim hominum sacri ordinis. Curaverunt enim, aut quae veteres in hac re fructuosiora reliquissent deligere, eaque apte digesta de suisque aucta pervulgare, ut ab Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino factum est in primis ; aut sacros codices illustrare glossis, ut Valafridus Strabo et Anselmus Laudunensis ; aut eorumdem integritati novis curis consulere, ut Petrus Damianus et Lanfrancus fecerunt. — Saeculo autem duodecimo allegoricam Scripturae enarrationem bona cum laude plerique tractarunt : in eo genere S. Bernardus ceteris facile

(1) Conc. Trid. *sess.* V, *decret. de reform.* 1.
(2) *Ibid.* 1-2.

antecessit, cujus etiam sermones nihil propre nisi divinas Litteras sapiunt. — Sed nova et laetiora incrementa ex disciplina accessere *Scholasticorum*. Qui, etsi in germanam versionis latinae lectionem studuerunt inquirere, confectaque ab ipsis *Correctoria biblica* id plane testantur, plus tamen studii industriaeque in interpretatione et explanatione collocaverunt. Composite enim dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti; cujusque pondus in re theologica perpensum; definitae librorum partes, argumenta partium; investigata scriptorum proposita; explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio: quibus ex rebus nemo unus non videt quantum sit luminis obscurioribus locis admotum. Ipsorum praeterea de Scripturis lectam doctrinae copiam admodum produnt, tum de theologia libri, tum in easdem commentaria; quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam. — Postquam vero Clemens V decessor Noster Athenaeum in Urbe et celeberrimas quasque studiorum Universitates litterarum orientalium magisteriis auxit, exquisitius homines nostri in nativo Bibliorum codice et in exemplari latino elaborare coeperunt. Revecta deinde ad nos eruditione Graecorum, multoque magis arte nova libraria feliciter inventa, cultus Scripturae sanctae latissime accrevit. Mirandum est enim quam brevi aetatis spatio multiplicata praelo sacra exemplaria, *vulgata* praecipue, catholicum orbem quasi compleverint; adeo per id ipsum tempus, contra quam Ecclesiae hostes calumniantur, in honore et amore erant divina volumina. — Neque praetereundum est, quantus doctorum virorum numerus, maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicae bonum provenerit: qui et novis usi subsidiis et variae eruditionis ingeniique sui segetem conferentes, non modo auxerunt congestas majorum opes, sed quasi munierunt viam ad praestantiam subsecuti saeculi quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima Patrum aetas propemodum rediisse visa est. Nec enim quisquam ignorat, Nobisque est memoratu jucundum, decessores Nostros, a Pio IV ad Clementem VIII, auctores fuisse ut insignes illae editiones adornarentur versionum veterum, Vulgatae et Alexandrinae; quae deinde, Sixti V ejusdemque Clementis jussu et auctoritate emissae, in communi usu versantur. Per eadem autem tempora, notum est, quum versiones alias Bibliorum antiquas, tum polyglottas Antuerpiensem et Parisiensem, diligentissime esse editas, sincerae investigandae sententiae peraptas: nec ullum esse utriusque Testamenti librum, qui non plus uno nactus sit bonum explanatorem, neque graviorem ullam de iisdem rebus quaestionem, quae non multorum ingenia fecundissime exercuerit: quos inter non pauci, iique studiosiores SS. Patrum, nomen sibi fecere eximium. Neque, ex illa demum aetate, desiderata est nostrorum sollertia; quum clari subinde viri de iisdem studiis bene sint meriti, sacrasque Litteras contra *rationalismi* commenta, ex philologia et finitimis disciplinis detorta, simili argumentorum genere vindicarint. — Haec omnia qui probe ut oportet considerent, dabunt profecto, Ecclesiam, nec ullo unquam providentiae modo defuisse, quo divinae Scripturae fontes in filios suos salutariter derivaret, atque illud praesidium, in quo divinitus ad ejusdem tutelam decusque locata est, retinuisse perpetuo omnique studiorum ope exornasse, ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat.

12. Jam postulat a Nobis instituti consilii ratio, ut quae his de studiis recte ordinandis videantur optima, ea vobiscum communicemus, Venerabiles Fratres. Sed principio quale adversetur et instet hominum genus, quibus vel artibus vel armis confidant, interest utique hoc loco re-

cognoscere. — Scilicet, ut antea cum iis praecipue res fuit qui privato judicio freti, divinis traditionibus et magisterio Ecclesiae repudiatis, Scripturam statuerant unicum revelationis fontem supremumque judicem fidei : ita nunc est cum rationalistis, qui eorum quasi filii et heredes, item sententia innixi sua, vel has ipsas a patribus acceptas christianae fidei reliquias prorsus abjecerunt. Divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse *dictitant*, nisi hominum artificia et commenta : illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut *ineptas fabulas aut historias mendaces*; ea, non vaticinia et oracula, sed aut confictas post eventus praedictiones, aut ex naturali vi praesensiones ; ea, non veri nominis miracula virtutisque divinae ostenta, sed admirabilia quaedam, nequaquam naturae viribus majora, aut praestigias et mythos quosdam ; evangelia et scripta apostolica aliis plane auctoribus tribuenda. — Hujusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum Librorum veritatem putant convelli, tamquam decretoria pronuntiata novae cujusdam *scientiae liberae*, obtrudunt : quae tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eisdem in rebus crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio et reliqua Scriptura sentiant et praedicent, non desunt ex iis qui theologi et christiani et evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem.

13. His addunt sese consiliorum participes adjutoresque e ceteris disciplinis non pauci, quos eadem revelatarum rerum intolerantia ad oppugnationem Bibliorum similiter trahit. Satis autem deplorare non possumus, quam latius in dies acriusque haec oppugnatio geratur. Geritur in eruditos et graves homines, quamquam illi non ita difficulter sibi possunt cavere, at maxime contra indoctorum vulgus omni consilio et arte infensi hostes nituntur. Libris, libellis, diariis exitiale virus infundunt ; id concionibus, id sermonibus insinuant ; omnia jam pervasere, et multas tenent, abstractas ab Ecclesiae tutela, adolescentium scholas, ubi credulas mollesque mentes ad contemptionem Scripturae, per ludibrium etiam et scurriles jocos, depravant misere. — Ista sunt, Venerabiles Fratres, quae commune pastorale studium permoveant, incendant ; ita ut huic novae *falsi nominis scientiae* (1) antiqua illa et vera opponatur, quam a Christo per Apostolos accepit Ecclesia, atque in dimicatione tanta idonei defensores Scripturae sacrae exurgant.

14. Itaque ea prima sit cura, ut in sacris Seminariis vel Academiis sic omnino tradantur divinae Litterae, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinae et temporum necessitas admonent. Cujus rei causa, nihil profecto debet esse antiquius magistrorum delectione prudenti : ad hoc enim munus non homines quidem de multis, sed tales assumi oportet, quos magnus amor et diuturna consuetudo Bibliorum, atque opportunus doctrinae ornatus commendabiles faciat, pares officio. Neque minus prospiciendum mature est horum postea locum qui sint excepturi. Juverit idcirco, ubi commodum sit, ex alumnis optimae spei, theologiae spatium laudate emensis, nonnullos divinis Libris totos addici, facta eisdem plenioris cujusdam studii aliquandiu facultate. Ita delecti institutique doctores, commissum munus adeant fidenter : in quo ut versentur optime et consentaneos fructus educant, aliqua ipsis documenta paulo explicatius impertire placet. — Ergo ingeniis tironum in ipso studii limine sic prospiciant, ut judicium in eis, aptum pariter Libris divi-

(1) I Tim. VI, 20.

nis tuendis atque arripiendae ex ipsis sententiae, conforment sedulo et excolant Huc pertinet tractatus *de introductione*, ut loquuntur, *biblica*, ex quo alumnus commodam habet opem ad integritatem auctoritatemque Bibliorum convincendam, ad legitimum in illis sensum investigandum et assequendum, ad occupanda captiosa et radicitus evellenda. Quae quanti momenti sit disposite scienterque, comite et adjutrice theologia, esse initio disputata, vix attinet dicere, quum tota continenter tractatio Scripturae reliqua hisce vel fundamentis nitatur vel luminibus clarescat. — Exinde in fructuosiorem hujus doctrinae partem, quae de interpretatione est, perstudiose incumbet praeceptoris opera ; unde sit auditoribus, quo dein modo divini verbi divitias in profectum religionis et pietatis convertant.

15. Intelligimus equidem, enarrari in scholis Scipturas omnes, nec per amplitudinem rei, nec per tempus licere. Verumtamen, quoniam certe opus est via interpretationis utiliter expediendae, utrumque magister prudens devitet incommodum, vel eorum qui de singulis libris cursim delibandum praebent, vel eorum qui in certa unius parte immoderatius consistunt. Si enim in plerisque scholis adeo non poterit obtineri, quod in Academiis majoribus, ut unus aut alter liber continuatione quadam et ubertate exponatur, at magnopere efficiendum est, ut librorum partes ad interpretandum selectae tractationem habeant convenientem plenam : quo veluti specimine allecti dispuli et edocti cetera ipsi perlegant adamentque in omni vita. Is porro, retinens instituta majorum, exemplar in hoc sumet versionem vulgatam ; quam Concilium Tridentinum *in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica* habendam decrevit (1), atque etiam commendat quotidiana Ecclesiae consuetudo. Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, « inspectio praecedentis linguae », suasore Augustino, proficiet (2). Jamvero per se liquet, quam multum navitatis ad haec adhiberi oporteat, quum demum sit « commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille quem interpretetur, exponere (3) ». Post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem, tum locus erit scrutandae et proponendae sententiae. Primum autem consilium est, ut probata communiter interpretandi praescripta tanto experrectiore observentur cura quanto morosior ab adversariis urget contentio. Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque oppositae eruditionis illustratio societur : cauto tamen, ne istiusmodi quaestionibus plus temporis tribuatur et operae quam pernoscendis divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus juvenum plus incommodi afferat quam adjumenti. — Ex hoc, tutus erit gradus ad usum divinae Scripturae in re theologica. Quo in genere animadvertisse oportet, ad caeteras difficultatis causas, quae in quibusvis antiquorum libris intelligendis fere occurrunt, proprias aliquas in Libris sacris accedere. Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subjiciuntur quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt,

(1) *Sess.* IV, *decr. de edit. et usu sacr. libror.*
(2) *De doctr. chr.* III, 4.
(3) S. Hier. ad Pammach.

divina scilicet mysteria et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur: alios praeterea sensus, vel ad *dogmata illustranda* vel ad *commendanda* praecepta vitae, ipse litteralis sensus profecto adsciscit.

16. Quamobrem diffitendum non est religiosa quadam obscuritate sacros Libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viae duce, nemo ingredi possit (1): Deo quidem sic providente, (quae vulgata est opinio SS. Patrum), ut homines majore cum desiderio et studio illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus animisque altius infigerent; intelligerentque praecipue, Scripturas Deum tradidisse Ecclesiae, qua scilicet *duce et magistra* in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur. Ubi enim charismata Domini posita sint, ibi discendam esse veritatem, atque ab illis, apud quos sit successio apostolica, Scripturas nullo cum periculo exponi, jam sanctus docuit Irenaeus (2): cujus quidem ceterorumque Patrum doctrinam Synodus Vaticana amplexa est, quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti interpretatione renovans, *hanc illius mentem esse declaravit, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari* (3). — Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet; sed eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adjuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem divinae Scripturae qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut, quasi praeparato studio, judicium Ecclesiae maturetur; in locis vero jam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis. Quapropter *praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa* Scripturae testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, *sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio* (4), eadem ipse ratione interpretetur; atque ex adjumentis disciplinae suae convincat, eam solam interpretationem, ad sanae hermeneuticae leges, posse recte probari. In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tamquam summa norma est adhibenda: nam, quum et sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam, quae vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae Ecclesiae adversetur. — Hujus igitur disciplinae magister hac etiam

(1) S. Hier. ad Paulin. *de studio Script.* ep. LIII, 4.
(2) *C. haer.* IV, 26, 5.
(3) *Sess.* III, *cap.* II, *de revel.*: *cf.* Conc. Trid. *sess.* IV, *decr. de edit. et usu sacr. libror.*
(4) Conc. Vat. *sess.* III, cap. III, *de fide.*

laude floreat oportet, ut omnem theologiam egregie teneat, atque in commentariis versatus sit SS. Patrum Doctorumque et interpretum optimorum. Id sane inculcat Hieronymus (1), multumque Augustinus, qui, justa cum querela. « Si unaquaeque disciplina, inquit, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere (2)! » Id ipsum sensere et exemplo confirmavere ceteri Patres, qui « divinarum Scripturarum *intelligentiam*, non ex propria praesumptione sed ex majorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat (3) ». — Jamvero SS. Patrum, quibus « post Apostolos, sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit (4) », summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni aestimanda est, quum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur ; quippe quos, non modo scientia revelatae doctrinae et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendet, verum Deus ipse, viros sanctimonia vitae et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui praesidiis adjuverit. Quare interpres suum esse noverit, eorum et vestigia reverenter persequi et laboribus frui intelligenti delectu. — Neque ideo tamen viam sibi putet obstructam, quo minus, ubi justa causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procedat, modo praeceptioni illi, ab Augustino sapienter propositae, religiose obsequatur, videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere (5) : quae praeceptio eo tenenda est firmius, quo magis, *in tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet* aberrandi. Caveat idem ne illa negligat quae ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit ; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti.

17. Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas, attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quemdam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suus tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda. At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros praeoptet, ab eisque cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quaerat, in quibus catholici ingenia et labores suos jamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, juvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex cre-

(1) *Ibid.*, 6, 7.
(2) Ad Honorat. *de utilit. cred.* XVII, 35.
(3) Rufin, *Hist. eccl.* II, 9.
(4) S. Aug. c. Julian. II, 10, 37.
(5) *De Gen. ad litt.* l. VIII, c. 7, 13.

bris quoque veterum documentis (1), incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, verae fidei expertes, Scripturae, non medullam attingunt, sed corticem rodunt (2).

18. Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam ejusque prope sit anima : ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt. Nam quae objectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova haereticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes divinis Libris deberi, ut, nisi eorum studio usuque assiduo, nequeat theologia rite et pro dignitate tractari. Tametsi enim rectum est juvenes in Academiis et scholis ita praecipue exerceri ut intellectum et scientiam dogmatum assequantur, ab articulis fidei argumentione instituta ad alia ex illis, secundum normas probatae solidaeque philosophiae, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta : « Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis ». Quae sacrae doctrinae tradendae ratio praeceptorem commendatoremque habet theologorum principem Aquinatem (3); qui praeterea, ex hac bene perspecta christianae theologiae indole, docuit quemadmodum possit theologus sua ipsa principia, si qui ea forte impugnent, tueri : « Argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae Scripturae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem (4) ». Providendum igitur, ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur juvenes : ne justam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, rationalistarum capti fallaciis apparataeque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati, si, qua Nosmetipsi monstravimus et praescripsimus via, philosophiae et theologiae institutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent, quum in re biblica, tum in ea theologiae parte quam *positivam* nominant, in utraque laetissime progressuri.

19. Doctrinam catholicam legitima et sollerti sacrorum Bibliorum interpretatione probasse, exposuisse, illustrasse, multum id quidem est : altera tamen, eaque tam gravis momenti quam operis laboriosi, pars remanet, ut ipsorum auctoritas integra quam validissime asseratur. Quod quidem nullo alio pacto plene licebit universeque assequi, nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiae ; quae *per se ipsa, ob suam nempe*

(1) Cfr. Clem. Alex., *Strom.* VII, 16 ; Orig. *de princ.* IV, 8; *in Levit. hom.* 4, 8 ; Tertull. *de praescr.* 16, *seqq.* ; S. Hilar. Pict. *in Matth.* 13, 1.
(2) S. Greg. M. *Moral.* XX, 9 (al. 11).
(3) *Summ. theol.*, p. 1, q. 1, a. 5 ad 2.
(4) *Ibid.* a. 8.

admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile (1). Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiae, in auctoritate etiam sacrae Scripturae consistit, hujus propterea fides saltem humana asserenda in primis vindicandaque est; quibus ex libris, tamquam ex antiquitatis probatissimis testibus, Christi Domini divinitas et legatio, Ecclesiae hierarchicae institutio, primatus Petro et successoribus ejus collatus, in tuto apertoque collocentur. Ad hoc plurimum sane conducet, si plures sint e sacro ordine paratiores, qui hac etiam in parte pro fide dimicent et impetus hostiles propulsent, induti praecipue armatura Dei, quam suadet Apostolus (2), neque vero ad nova hostium arma et praelia insueti. Quod pulcre in sacerdotum officiis sic recenset Chrysostomus : « Ingens adhibendum est studium ut *Christi verbum habitet in nobis abundanter* (3) : neque enim ad unum pugnae genus parati esse debemus, sed multiplex est bellum et varii sunt hostes; neque iisdem omnes utuntur armis; neque uno tantum modo nobiscum congredi moliuntur. Quare opus est, ut is qui cum omnibus congressurus est, omnium machinas artesque cognitas habeat, ut idem sit sagittarius et funditor, tribunus et manipuli ductor, dux et miles, pedes et eques, navalis ac muralis pugnae peritus : nisi enim omnes dimicandi artes noverit, novit diabolus per unam partem, si sola negligatur, praedonibus suis immissis, oves diripere (4). » Fallacias hostium artesque in hac re ad impugnandum multiplices supra adumbravimus : jam, quibus praesidiis ad defensionem nitendum, commoneamus.

20. Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Utriusque rei scientia quum hodie in magno sit pretio et laude, ea clerus, plus minusve pro locis et hominibus exquisita, ornatus, melius poterit decus et munus sustinere suum; nam ipse *omnia omnibus* (5) fieri decet, paratus semper *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quae in ipso est spe* (6). Ergo sacrae Scripturae magistris necesse est atque theologos addecet, eas linguas cognitas habere quibus Libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati, easdemque optimum factu erit si colant alumni Ecclesiae, qui praesertim ad academicos theologiae gradus aspirant. Atque etiam curandum ut omnibus in Academiis, quod jam in multis receptum laudabiliter est, de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis, deque congruente cum illis eruditione, sint magisteria, eorum in primis usui qui ad sacras Litteras profitendas designantur. — Hos autem ipsos, ejusdem rei gratia, doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina : perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticae sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cujuspiam libri origo, integritas, auctoritas dijudicata emergant. Contra perspicuum est, in quaestionibus rei historicae, cujusmodi origo et conservatio librorum, historiae testimonia valere prae ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda : illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut

(1) Conc. Vat. *sess.* III, c. III, *de fide*.
(2) Eph. VI, 13, *seqq.*
(3) *Cfr.* Col. III, 16.
(4) *De sacerd.* IV, 4.
(5) I Cor. IX, 22.
(6) I Petr. III, 15.

in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus confidentiae futurum est ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant : illud ipsum quod extollunt genus criticae sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium praejudicatamque opinionem interpretando sectentur : inde neque Scripturis quaesitum lumen accedet, neque ulla doctrinae oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quae est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut jam ipsi *sunt documento hujusce novae principes disciplinae : inde etiam*, quia plerique infecti sunt vanae philosophiae et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quaecumque naturae ordinem superent, ex sacris Libris dimovere non verebuntur.

21. Congrediendum secundo loco cum iis, qui sua physicorum scientia abusi, sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quae quidem insimulationes quum res attingant sensibus objectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris juventutem ; quae semel reverentiam divinae revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem ejus fidem est dimissura. Nimium sane constat, *de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis* gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanae philosophiae, evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse infusam. Quapropter Scripturae sacrae doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo hujus quoque modi captiones in divinos Libros instructas facilius detegat et refellat. — Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant (1). » Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata : « *Quidquid*, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium ; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (2). » De cujus aequitate regulae in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, *nulli saluti profutura* (3) » ; *quare eos, potius quam explorationem naturae* recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) « ea secutus est, quae sensibiliter apparent (4) », seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more. — Quod vero defensio Scripturae sanctae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda

(1) *In Gen. op. imperf.* IX, 30.
(2) *De Gen. ad lit.* I, 21, 41.
(3) S. Aug. *ibid.* II, 9, 20.
(4) *Summa theol.*, p. 1, q. LXX, a. 1 ad 3.

ediderint : qui, prout erant opiniones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu ; namque « in his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomae sententia (1). Qui et alio loco prudentissime habet : « Mihi videtur tutius esse, hujusmodi, quae philosophi communiter senserunt et nostrae fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur (2) ». Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa jam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinae suae transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas.

22. Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri. Dolendum enim, multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis aequo judicio ; qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum erroris specie, neque ea probe discussa, vel parem abnuunt fidem. Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint ; quod considerate judicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum : fieri etiam potest, ut germana alicujus loci sententia permaneat anceps ; cui enodandae multum afferent optimae interpretandi regulae : at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

23. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere ; eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt ; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. — Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino ; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum : *Veteris et novi Testamenti*

(1) *In Sent.* II, *dist.* II, q. I, a. 3.
(2) *Opusc.* X.

libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii (Tridentini) *decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (1).

24. Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent; secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae. Hoc ratum semper habuere SS. Patres: « Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt (2) »; pronunciatque S. Gregorius M.: « Quis haec scripserit, valde supervacanee quaeritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit: ipse scripsit qui et in illius opere inspirator extitit (3) ».

25. Consequitur ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quae contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre (eademque fere sunt quae nomine novae scientiae nunc objiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint: professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. Ea valeant universe quae idem Augustinus ad Hieronymum scripsit: « Ego enim fateor caritati tuae solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam (4) ».

26. At vero omni graviorum artium instrumento pro sanctitate Bibliorum plene perfecteque contendere, multo id majus est, quam ut a sola interpretum et theologorum sollertia aequum sit expectari. Eodem optandum est conspirent et connitantur illi etiam ex catholicis viris, qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti. Horum sane ingeniorum ornatus si numquam antea, ne nunc quidem, Dei beneficio, Ecclesiae deest: atque utinam eo amplius in fidei subsidium augescat. Nihil enim magis oportere ducimus, quam ut plures validiores-

(1) *Sess.* III, c. II, *de revel.*
(2) *De consensu Evangel.* l. I, c. 35.
(3) *Praef. in Job*, n. 2.
(4) *Ep.* LXXXII, 1, *et crebrius alibi.*

que nanciscatur veritas propugnatores, quam sentiat adversarios ; neque res ulla est quae magis persuadere vulgo possit obsequium veritatis, quam si eam liberrime profiteantur qui in laudata aliqua praestent facultate. Quin facile etiam cessura est obtrectatorum invidia, aut certe non ita petulanter jam traducere illi audebunt inimicam scientiae fidem, quum viderint a viris scientiae laude nobilibus summum fidei honorem *reverentiamque adhiberi.* — *Quoniam igitur tantum ii possunt religioni* importare commodi, quibus cum catholicae professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum quae Scripturas quoque modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes, objecta in illas improbae scientiae tela, non sine gloria repellant.

27. Quo loco gratum est illud pro merito comprobare nonnullorum catholicorum consilium, qui ut viris doctioribus suppetere possit unde hujusmodi studia omni adjumentorum copia pertractent et provehant, coactis societatibus, largiter pecunias solent conferre. Optima sane et peropportuna temporibus pecuniae collocandae ratio. Quo enim catholicis minus praesidii in sua studia sperare licet publice, eo promptiorem effusioremque patere decet privatorum liberalitatem ; ut quibus a Deo aucti sunt divitiis, eas ad tutandum revelatae ipsius doctrinae thesaurum velint convertere.

28. Tales autem labores ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tamquam principiis, quae supra a Nobis praefinita sunt ; fideliterque teneant, Deum, conditorem rectoremque rerum omnium, eumdem esse Scripturam auctorem : nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet. Si quid ergo tale videatur, id sedulo submovendum, tum adhibito prudenti theologorum et interpretum judicio, quidnam verius verisimiliusve *habeat Scripturae locus de quo disceptetur, tum diligentius* expensa argumentorum vi, quae contra adducantur. Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam tum resideat ; nam, quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse : neutrum vero si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia. Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam jactata, quae nunc, utpote inania, penitus obsolevere : item non pauca de quibusdam Scripturae locis (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quaedam investigatio. Nempe opinionum commenta delet dies ; sed « veritas manet et invalescit in aeternum (1) ». Quare, sicut nemo sibi arrogaverit ut omnem recte intelligat Scripturam, in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus (2), ita, si quid inciderit difficilius quam explicari possit, quisque eam sumet cautionem temperationemque ejusdem Doctoris : « Melius est vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando, a jugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere (3) ».

29. *Consilia et jussa Nostra si probe verecundeque erunt seculi qui* subsidiaria haec studia profitentur, si et scribendo et docendo studiorum fructus dirigant ad hostes veritatis redarguendos, ad fidei damna

(1) III Esdr. 4, 38.
(2) Ad Januar. *ep.* LV, 21.
(3) *De doctr. chr.* III, 9, 18.

in juventute praecavenda, tum demum laetari poterunt digna se opera sacris Litteris inservire, eamque rei catholicae opem afferre, qualem de filiorum pietate et doctrinis jure sibi Ecclesia pollicetur.

30. **Haec sunt, Venerabiles Fratres, quae de studiis Scripturae sacrae pro opportunitate monenda et praecipienda, aspirante Deo, censuimus. Jam sit vestrum curare, ut qua par est religione custodiantur et observentur : sic ut debita Deo gratia, de communicatis humano generi eloquiis sapientiae suae, testatius eniteat, optataeque utilitates redundent, maxime ad sacrae juventutis institutionem, quae tanta est cura Nostra et spes Ecclesiae. Auctoritate nimirum et hortatione date alacres operam, ut in Seminariis, atque in Academiis quae parent ditioni vestrae, haec studia justo in honore consistant vigeantque. Integre feliciterque vigeant, moderatrice Ecclesia, secundum saluberrima documenta et exempla SS. Patrum laudatamque majorum consuetudinem : atque talia ex temporum cursu incrementa accipiant quae vere sint in praesidium et gloriam catholicae veritatis, natae divinitus ad perennem populorum salutem.**

31. Omnes denique alumnos et administros Ecclesiae paterna caritate admonemus, ut ad sacras Litteras adeant summo semper affectu reverentiae et pietatis : nequaquam enim ipsarum intelligentia salutariter ut opus est patere potest, nisi remota scientiae *terrenae* arrogantia, studioque sancte excitato ejus *quae desursum est* sapientiae. Cujus in disciplinam semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit ut etiam humanae scientiae quae sunt fraudes dignoscat et vitet, qui sunt solidi fructus percipiat et ad aeterna referat; inde potissime exardescens animus, ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendet : *Beati qui scrutantur testimonia ejus, in toto corde exquirunt eum* (1).

32. Jam divini auxilii spe freti et pastorali studio vestro confisi, Apostolicam benedictionem, coelestium munerum auspicem Nostraeque singularis benevolentiae testem, vobis omnibus, universoque clero et populo singulis concredito, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XVIII novembris anno MDCCCXCIII, *Pontificatus Nostri sextodecimo.*

LEO PP. XIII.

(1) Ps. XVIII, 2.

TABLE DU PREMIER VOLUME

PROLOGUE DE LA CONSTITUTION DEI FILIUS.

PARAGRAPHE I. — Les fruits des Conciles, en particulier de celui de Trente.

PARAGRAPHE II. — Causes qui ont empêché le Concile de Trente de porter ses fruits.

PARAGRAPHE III. — Le protestantisme.

PARAGRAPHE IV. — Rationalisme professé à l'exclusion de toute religion positive.

PARAGRAPHE V. — Semi-rationalisme et autres erreurs des catholiques contemporains sur la foi et la raison.

PARAGRAPHE II. — La création.

CHAPITRE II

De la Révélation.

PARAGRAPHE I. — Connaissance naturelle de Dieu et fait de la révélation.

APPENDICE I

Documents tirés des actes du Concile du Vatican.

APPENDICE II

Quatrième Concile de Latran (1215).

APPENDICE III

Concile de Trente, session IV.

APPENDICE IV

Concile de Trente, session IV.

APPENDICE V

Encyclique de Léon XIII sur les études bibliques du 18 novembre 1893.

ERRATA

Page 35, ligne 18, *au lieu de* Simon, *lisez* Simor.
Page 60, ligne 9, *au lieu de* Art. 2, *lisez* Art. 9.
Page 191, ligne 37, *au lieu de* plenienment, *lisez* pleinement.
Page 238, ligne 27, *au lieu de* Oréginistes, *lisez* Origénistes.
Pages 360 à 364, ligne 1, *au lieu de* FÉDÉRATION, *lisez* RÉVÉLATION.
Page 365, ligne 21, *au lieu de* PARAGRAPHE II, *lisez* PARAGRAPHE III.
Page 391, ligne 44, *avant* Différence, *ajoutez* 402.
Page 392, ligne 33, *au lieu de* Grégoire XV, *lisez* Urbain VIII.
Page 558, ligne 18, *au lieu de* DOCUMENTS II, *lisez* DOCUMENT II.

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot. — J. THEVENOT, successeur, Saint-Dizier (Haute-Marne).